گذری بر تاریخ و فرهنگ افق‌های دور



گفتارهای انسان‌شناسی و فرهنگ
شمارهٔ دوم: گذری بر تاریخ و فرهنگ افق‌های دور
سردبیر: محسن حافظیان
ویراستار: خدیجه نادری بنی
صفحه‌آرا: منیره‌سادات برهانی
انتشار اول: بهمن‌ماه ۱۳۹۵
بازنشر: مهر ماه ۱۴۰۲





انسان‌شناسی و فرهنگ
نامهٔ فرهنگ
www.anthropologyandculture.com
instagram.com/nameh.farhang
telegram.com/namehfarhang_iiac
namehfarhang@gmail.com

فهرست:











پیشگفتار

سال ۱۴۹۲، سال شگفت و سرنوشت سازی برای تمدن‌های دو سوی اقیانوس آتلانتیک شمالی بوده است. در این تاریخ آخرین دژ حکومتِ مسلمانانِ اسپانیا، با سقوط غرناطه (Granada) به دست پادشاهان کاتولیک، فرو ریخت و در همین تاریخ است که کریستف کلمب پا به جزیره ای از باهاماس گذاشت و راه ورود به سرزمینی بهشت گونه بازگشود؛ سرزمینی که بعدها آن را «آمریکا» نامیدند. از این زمان تا چهار قرن پس از آن، ده ها میلیون از بومیان قارهٔ «جدید» در جنگهای پی در پی با مهاجمان اروپایی و در مواجهه با سرایت بیماری‌هایی که دربرابرش مصونیت طبیعی نداشتند و از تازه واردان به ایشان رسیده بود از پای درآمدند. در این تلاطم‌ها چند تمدن درخشان از جمله تمدن اینکاها، آزتک‌ها و تمدن‌های مایایی دیگر از میان رفتند و شمار سرخ‌پوستان در کل آمریکای شمالی، به چیزی در حدود یک میلیون سقوط کرد. این امر را شاید بتوان بزرگترین «نسل کشی» تاریخ قلمداد کرد.

فاجعه حضور فاتحان در سرزمین جدید البته به این دو مورد ختم نشد و با یک تراژدی بزرگ دیگر که قارهٔ دیگری را هم در نوردید ابعاد جدیدی یافت و این تراژدی، تجارت گسترده بردگان به سوی آمریکا بود، بردگانی که از سرزمین‌های خود کنده می‌شدند تا برای تامین نیروی کار مورد نیاز در تولید کشاورزی (نیشکر) و استخراج معادن طلا و نقره به کار بپردازند که این خود عاملی موثر برای انباشت سرمایه ضروری برای انقلاب صنعتی اروپا بود.

بدین ترتیب تمدن فاتحان در سرزمین‌های فتح شده نضج گرفت و قوام یافت و در ذیل همین تمدن است که فرزندان صاحبان پیشین سرزمین‌ها – که امروزه «اقلیت‌های بومی» نام گرفته‌اند، به زندگی خود ادامه می‌دهند. این بومیان سرنوشتی اندوه باری داشته‌اند. این سرنوشت، بارها و بارها به وسیله پژوهشگران آمریکایی شمالی و به ویژه به وسیله نویسندگان بزرگ آمریکای لاتین همچون اوکتاویو پاز و گابریل گارسیا مارکز و بسیاری دیگر روایت شده‌است، سرنوشتی که خود آبشخور سبکی ادبی و قدرتمند با نام «واقع گرایی جادویی» شد که تا کنون تاثیری قدرتمند و پایدار بر ادبیات و اندیشه در جهان داشته است. امروز در شرایطی که اندیشمندانی همچون نوام چامسکی با صراحت از بنیان گذاشته شدن تمدن آمریکای شمالی بر بزرگترین نسل-کشی تاریخ و خشونت‌های باور نکردنی آن سخن می‌گویند، همه جا تلاش بر آن است که در حد توان بتوان آن بی‌رحمی‌ها و بی‌عدالتی‌ها را با احترام گذاشتن به میراث فرهنگیِ عظیم تمدن‌های پیش کلمبیایی جبران کرد؛ این ویژه‌نامه نیز در همین راستا گام برداشته است.

زمانی که دوست عزیز، و همکار گرامی انسان‌شناسی و فرهنگ، آقای دکتر محسن حافظیان پیشنهاد انجام ویژه‌نامه ای را در این حوزه مطرح کردند با آغوش باز به استقبال این پیشنهاد رفتیم، به خصوص که از ایشان و همکارانشان پیشتر ویژه نامهٔ ارزشمند «زبان و متن» را نیز منتشر کرده بودیم. ناگفته نماند که به پایان رسانیدن کار ویژه نامهٔ کنونی به دلیل مشکلات ما اندکی به تاخیر افتاد. اما امروز سرانجام این ویژه نامه در دست ما است و قطعا می‌تواند نقشی مهم در شناختن و شناساندن فرهنگ غنی بومیانِ آمریکای شمالی در کشور ما، داشته باشد. تا امروز، تولید و ارایهٔ مطالب در این حوزه بسیار اندک بوده است و امید ما آن است که بتوانیم در سال‌های آینده باز هم در این باره کارهای بیشتری را عرضه کنیم. در اینجا بار دیگر از دکتر حافظیان عزیز و همکاران ایشان برای این کار ارزشمند و برای صبوری‌شان در تاخیر انتشار این مجموعه که ناشی از مشکلات پایان ناپذیر موسسات مستقل و مردم محور است، تشکر می‌کنیم و اطمینان داریم این ویژه نامه سال‌های سال منبعی مناسب و مفید برای مطالعه درباره فرهنگ بومیان آمریکای شمالی خواهد بود.

ناصر فکوهی
استاد انسان‌شناسی دانشگاه تهران
مدیر موسسه انسان‌شناسی و فرهنگ
یکشنبه ۱۷ بهمن ۱۳۹۵، تهران

یادداشت سردبیر

در جستجوی شناخت دیگران، به پرسش از زمان-جای خود راه می بریم و رهرو این راه که باشیم با هر گام زدنی روزنی می‌کنیم در پردهٔ تیرهٔ پنداری که بر خود تنیده‌ایم و راه را بر دیدار از جان و جهانمان گشوده‌تر می‌کنیم که به فرمودهٔ مولانا :

دوزخست آن خانه کان بی روزن است
اصل دین ای بنده روزن کردن است

چند سال پیش، بخت یاری کرد و در کنار گروهی از پژوهشگران دانشگاه مونترال مجال خجسته‌ای برای شناخت زبان مردمان اینوویت، چونان بخشی از ملل نخستین کناره‌های اقیانوس منجمد شمالی، یافتم. این دوران آشنایی با این مردمان و زبان و فرهنگشان همان روزنه ای بود که تجلی «خلاف آمدِ عادت» از بُوِش مردمانی را نشان می‌داد که همگی ما با آن سخت بیگانه بوده‌ایم.
در همان گیر و دار آشنایی با ایشان و زبانشان، به این فکر بودم که مجموعه‌ای در شناساندن این مردمان به زبان مادری‌ام فراهم کنم چرا که شناخت چندانی از آنان، نسبت به دیگر مردمان افق‌های نزدیک، نداشته‌ایم. اما این کار بدون شناختن و شناساندن متن تاریخی و اجتماعی این مردمان در کنار دیگر ملل نخستین سرزمینی که با مرزهای سیاسی‌اش امروزه کانادا نامیده می‌شود، ممکن نبود. نتیجهٔ این گسترده کردن حوزهٔ بررسی‌ها لاجرم از ژرفای آشنایی با زبان و فرهنگ گروهی ویژه، اینوویت‌ها، کاست و نتیجه همان شد که همهٔ این مجموعه «گذری» باشد بر آن افق های دور. البته و صد البته در این مورد، به مانند موارد پرشمار همسانش، نقص اصلی این است که بیشترینهٔ واکاوی ها و بررسی‌ها به دست و نگاه مهمانان ناخوانده‌ای نوشته‌شده‌است که سده‌هایی پیشتر از اروپا به سوی این سرزمین‌ها سرازیر شده‌اند و در آن ماندگار شده‌اند. ظاهرا هم گزیر و گریزی از این معضل، فعلا، در پیش رو نداریم.
این کار گروهی با همکاری پی‌گیر و داوطلبانهٔ همگی دوستان فرهیخته‌ام که در کار ترجمهٔ متون پیشنهادی سنگ تمام گذاشتند، و شکیبایی و دقت و همدلی ویراستار مجموعه خانم خدیجه نادری‌بنی و تشویق و پشتیبانی دوست بزرگوارم دکتر ناصر فکوهی، آغاز شد و در قالب متونی که اکنون در پیش رو دارید به انجام رسید. از همگی این دوستان صمیمانه سپاسگزارم و آرزوی آن دارم که گام و اندیشه‌شان بر صراط خدمت به فرهنگ استوار بماناد.

محسن حافظیان
۱ امرداد ۱۳۹۵ /۲۲ ژوئیه ۲۰۱۶، مونترال

یادداشت ویراستار

کاری که پیش رو دارید جُنگی است از متون ترجمه شدهٔ مرتبط با تاریخ، فرهنگ و زبان بومیان کانادا که با همکاری صبورانهٔ جمعی از دوستداران فرهنگ و ترجمه در داخل و خارج کشور تهیه شده و تقدیم می‌گردد. این مجموعه در گروه متون علمیِ حوزهٔ علوم انسانی جای دارد و در هر مقاله به یکی از ابعاد زندگی و فرهنگ اصیل بومیان کانادا پرداخته می‌شود.

طبق دم دستی ترین تبیین، ویرایش تمام تغییراتی را شامل می‌شود که لازم است روی متن انجام شود تا نثری روان و منطبق با توانایی زبانی خوانندگان به دست آید. ویراستاری امری خطیر اما اجتناب‌ناپذیر است که متن را احیا می‌کند و به آن هویت می‌بخشد. هیچ متنی بی‌نیاز از ویراستاری نیست. حوزهٔ ویراستاری حوزه‌ای بسیار گسترده‌است و از تصحیح صوری زبان نوشتار، اعم از املاء و فواصل حروف و کلمات و نیز تصحیح اشتباهات دستوری و یکدست کردن اسلوب نگارش، تا تطبیق محتوایی را شامل می‌شود. پُر بیراه نیست اگر بگویم کار ویرایش در مواردی هم‌ذات کار ترجمه است. هر دو واسطه اند؛ ترجمه وساطت بینازبانی می‌کند و ویرایش افزون بر آن، وساطت بین‌الاذهانی را هم بر دوش می‌کشد. هر دو باید جانب وفا را نگاه دارند؛ هر دو، اگر خوب باشند، متن را در زبانی دیگر احیا می‌کنند و ضامن سلامت آنند. وانگهی، ویراستار و مترجم هر دو باید به زبان (مبداء و مقصد) تسلط داشته و مجهز به آگاهی‌های فرامتنی باشند.

سخن از ترجمه و ویرایش که باشد تئوریهای ترجمه هم پشتبندش مطرح می‌شود. از میان تمام نظرات و نظریاتی که راجع به ترجمه نوشته‌اند و خوانده‌ایم همگان بر این نکته اتفاق نظر دارند که در هر اثر ترجمه‌ای محتوای مطرح شده در متن اصلی باید بی کم و کاست به دست خواننده برسد. اما بر سر اینکه قالب متن مبدأ باید حفظ یا نقض شود اختلاف نظر وجود دارد و همین، مبنای ظهور تئوریهای رنگارنگ ترجمه و در معنای کلیتر «علم ترجمه‌شناسی» شده‌است. به نظرم می‌رسد از میان رویکردهای موجود، یعنی تعدیل، انتقال، لفظ به لفظ، گرته برداری، وامگیری، معادل‌سازی و هماهنگ سازی، تعدیل مهمترین راهکار باشد اما بدیهی است که یک مترجم در طول فرایند ترجمهٔ یک متن و به فراخور بافت جملات ممکن است به یک یا چند راهکار، و گاه همگی‌شان، متوسل شود. با اینحال، به نظر می‌رسد که ترجمه در ذات خود بیشتر یک انتقال تعدیل‌شده محسوب می‌شود و رسالتش ایجاد تعادل است میان دو زبان مبدأ و مقصد. تعدیل چه واژگانی باشد و چه گفتمانی، لازمهٔ یک ترجمهٔ خوب و همچنین یک ویراستاری تواناست. متون این مجموعه بر مبنای همین گرایش ویرایش شده‌اند.

فراوانی و نیز معادل‌گذاری‌هایِ فارسی اسامی خاص و اَعلام از قبیل نام‌های اشخاص، مکانها، قومها و آیین‌ها از سویی و واژگان ویژهٔ مرتبط با مبحث بومیان کانادا از دیگر سو، مهمترین مسایلی بودند که در روند کار ویرایش به آنها برخوردم. نخست، در مواجهه با این کثرت و پراکندگیِ تا حدی طبیعی، معمول‌ترین راه حل را برگزیدم: آوردن نگارش فارسی هر اسم در متن و ارجاع آن به نگارش لاتین در پانویس. با این حال، در جاهایی که مجاز بودم، ترجمهٔ اسم خاص را در متن آوردم. یادآوری کنم که ارجاعات هر متن به این دست اسامی، مستقل از متن دیگر است و از اینرو ممکن است این ارجاعات در متون مختلف تکرار شده باشند. دوم، برای برخی اصطلاحات و تعبیرات برآمده از فرهنگ سنتی بومیان کانادا که مصداق فرهنگی/معنایی در زبان فارسی و فرهنگ ایرانی نداشتند، روش اقتباس را پیش‌گرفته‌ایم و بنا به آن، مترجم تبیینی کوتاه را از واژهٔ مورد نظر در پانویس آورده‌است.

جهت پاسداشت زبان فارسی، نکات دستوری تا حد امکان رعایت و مناسب‌ترین واژگان انتخاب شده‌اند. در جایی که امکان استفاده از معادل‌های فارسی وجود داشته از کاربرد واژگان فرانسوی و یا انگلیسی پرهیز کرده‌ایم تا متن کمتر رنگ و بوی ترجمه داشته باشد. تمام تلاش من و همکارانمان این بوده که متون مختلف این مجموعه از لحاظ فرم و صورت و گزینش معادل‌ها یکدست شوند و اسلوب نگارش نیز همگون باشد.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از راهنمایی‌های ارزشمند آقای دکتر حافظیان صمیمانه سپاسگزاری کنم. همچنین از تک‌تک دوستان که در تهیه و تدوین این کار، با انگیزهٔ والای خدمت علمی و فرهنگی، همکاری داشته‌اند تقدیر و تشکر می‌کنم.

خدیجه نادری‌بِنی

سی ام تیرماه ۱۳۹۵

بومیان و مدارس شبانه‌روزی[1]

برگردان: بیتا یعقوبی

پیشگفتار

«کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا»[2] در چارچوب اختیاراتش مبنی بر آگاه‌سازی مردم کانادا در مورد تاریخ مدارس شبانه‌روزی بومیان و جایگاه این اقوام در تاریخ این کشور، گزارش زیر را منتشر کرده است.

پیرو «منشور» مربوط به بومیان کانادا، یک «کمیسیون» تأسیس شد. براساس این منشور، کمیسیون نامبرده موظف شد به اعتراضات دسته جمعی دانش آموزان سابق مدارس شبانه‌روزی رسیدگی نماید. در حقیقت این اعتراض‌ها خطاب به دولت فدرال و کلیسا است که بیش از صد سال کارگزاران این شبانه‌روزی‌ها بوده اند. این کمیسیون موظف شد هر آنچه را که در این مدارس رخ داده بود، به اطلاع مردم کانادا رسانده و برنامهٔ آشتی ملی را رهبری نماید.

برای کودکان آواره شده از سرزمینشان، برای پدران و مادران فراموش شده و همچنین برای آگاهی از تأثیرات شبانه‌روزی‌ها و همکاری برای ایجاد آشتی ملی، مردان و زنان کانادایی را به خواندن این حقایق تاریخی دعوت می‌کنیم.

دیباچه

این گفتار پیشینه‌ای غمبار را روایت می‌کند

در طول بیش از یک سده فرزندان بومیان کانادا از پدران و مادرانشان جدا شده و در مدارس شبانه‌روزی پرجمعیت، کم بودجه و غالباً آلوده پرورش یافته‌اند. اینان که از یک سوی کانادا به سویی دیگر اعزام می‌شدند، از تکلم به زبان مادری منع شدند و به آنها گفته شد که آداب فرهنگی‌شان غیر اخلاقی است. برخی از این دانش آموزان، سال‌ها از دیدن والدینشان محروم بودند و گروهی دیگر، قربانی مرگ‌هایی دلخراش و فجیع شدند و هرگز به خانه و کاشانه‌شان بازنگشتند. حتی براساس سنجه‌های آن روزگار، مقررات تحمیل شده بر این دانش آموزان به غایت سختگیرانه بوده است. در این گونه مؤسسات، نبود نظارت و سرپرستی [مؤثر] زمینه را برای بهره‌برداری شکارچیان جنسی فراهم می‌کرده است. خلاصه در سراسر دورهٔ یاد شده، نیازهای دهها هزار فرزندان بومیان، بطور برنامه ریزی شده نادیده گرفته شد و شمار زیادشان غالباً دستخوش آزار و اذیت شدند.

این قصه تنها به آزار رساندن و منزوی کردن بومیان خلاصه نمی‌شود. باید بدانیم که این وقایع، که به درستی جزو اصلی عناوین مهم خبرها شده‌اند، در قلب روایت‌های نوشته‌شده در این کتاب جای دارند. با این حال، همچنان واقعیت‌های دیگری برای گفتن باقی می‌ماند.

سرگذشت زبان‌ها

مدارس شبانه‌روزی یادشده موجب از هم پاشیدگی خانواده‌ها و جمعیت‌ها شدند. آنان نه تنها مانع از آن شدند که سالمندان، سنت‌ها و آداب فرهنگی و معنوی صدسالهٔ قوم را به فرزندانشان انتقال دهند، بلکه موجب از بین رفتن زبانشان نیز گردیدند. این ضرر و زیان‌ها بازتاب سیاستی کاملاً هدفمند و مغرضانه بوده است. شبکهٔ مدارس شبانه‌روزی، دستاویزی بوده است برای بیرون کشیدن این دانش آموزان از نفوذ و سرپرستی والدین و جامعه شان که منجر به گسیختن پیوند فرهنگی و نهایتاً نابودی فرهنگ بومیان می‌گردد. از پیامدهای ویرانگر این مدارس می‌توان از اعتیاد به مواد مخدر و الکل و یا رفتارهای خشونت آمیز یاد کرد که در میان خیل بی‌شمار دانش آموزان فارغ التحصیل قابل مشاهده است. علاوه بر این موارد، افسردگی از عوامل مرگ زودرس این دانش آموزان است. اگرچه آخرین مدارس شبانه‌روزی تحت مدیریت دولت فدرال هم که شمار آنها دست کم به صد و پنجاه مدرسه می رسد، در سال‌های ۱۹۹۰ تعطیل شدند، ولی پیامدهای ناگوارشان در هر یک از جوامع بومی کشور هنوز مشهود است.[3]

یکی از رویدادهای شرم آور تاریخ کانادا

با تأسیس مدارس شبانه‌روزی بومیان، دولت کانادا مسئولیت سنگین آنها را عهده‌دار شد. این عقیده پیوسته تأیید می‌شد که تحصیل به «متمدن کردن» بومیان می‌انجامد. بنای دولت بر این بود که فرزندان بومیان خوراک و سرپناهی داشته باشند و مهارت‌ها و آموزش‌های درخوری بدست بیاورند تا بتوانند نیازهای خود و خانواده‌هایشان را تأمین نمایند. از زمان تأسیس مدارس یاد شده، سیاستمداران دریافتند که هزینه‌های در نظر گرفته شده برای اجرای چنین برنامهٔ انسانی و مؤثری، بسیار اندک بوده است. آنان از همان روزهای نخست دریافتند که در این مدارس، فرزندان بومیان از آموزش مورد نیاز و توجه بایسته برخوردار نخواهند شد. به رغم این امر ثابت شده، دولت‌های بعدی نه توانایی تأمین بودجه مالی مدارس و نه ابتکار عمل را در جهت انحلالشان داشتند. در نتیجه، انحراف، رخوت و سستی در ادارهٔ این مراکز آشکار شد.

پاسخی به یک فراخوان مقدس

مدارس شبانه‌روزی بومیان اغلب توسط سازمان‌های مذهبی مدیریت می‌شدند. کشیش‌ها، مؤمنین، وزرای دینی و مبلغین مذهبی از صبح تا شب به سازماندهی کارهای جاری مدارس و آموزش و سرپرستی دانش آموزان می‌پرداختند. اینان در اکثر مواقع در ازای انجام کار زیاد دستمزد ناچیزی دریافت می‌کردند. گسترش مسحیت در سراسر دنیا که رسالت مقدس ایشان بود، آنان را برمی‌انگیخت تا با آغوش باز از این زندگی سخت استقبال نمایند. اینان عمر خود را وقف تبلیغ مذهبی کرده بودند.

بومیان کانادا و استعمار کانادایی

انگیزهٔ بسیاری از کسانی که در این مدارس کار می‌کردند، «نجات بخشیدن» و «متجدد کردن» بومیان کانادا بود دولت کانادا اما اهداف دیگری را جستجو می‌کرد. دولتمردان کانادا برای تصاحب سرزمین بومیان، پیمان‌نامه‌هایی را امضا کردند اما از آنها پیروی ننمودند؛ سرزمین بومیان را تصاحب کردند بدون آنکه در پیمان‌نامه‌ها، اختیار چنین امری به آنان تفویض شده باشد و همچنین قوانین یک‌سویه‌ای را تصویب کردند که به کنترل همه جانبهٔ زندگی بومیان انجامید. زندگی هیچ قوم دیگر کانادایی تا این اندازه تحت

کنترل نبوده است. واژهٔ «استعمارگری» بهترین تعبیری است که می‌تواند این سیاست را توصیف کند. مدارس شبانه‌روزی بخش اصلی سیاست استعماری در قبال اقوام کانادا بوده است.

پیچیدگی سرگذشت بومیان

گفتن اینکه هیچ یک از اقوام بومی سودی از مدارس شبانه‌روزی عایدش نشده سخنی نابخردانه است. شمار زیادی از مردم برای قدرشناسی از مردان و زنانی که در این مدارس کار می‌کردند در برابر کمیسون حقیقت و آشتی گرد هم آمدند. اگرچه مدارس شبانه‌روزی به نتایج یکدستی در بحث آموزش نمی‌رسیدند اما این نظام چندان هم عاری از فضیلت نبود. در این مدارس پیوندهایی در چارچوب انسانی برقرار شد، افق‌ها و فرصت‌های جدید خلق شد. چه بسا جوانانی که در این مدارس پشتکار به خرج دادند، از سدهای بزرگ عبور کردند و مهارت‌هایی کسب کردند که در آینده‌شان به کار آمد.

حکایتی از فروتنی و میل به تغییر

در سال ۱۹۸۶ برخی کلیساهای کانادا در پی اقداماتشان برای تحمیل فرهنگ و ارزش‌های اروپایی از بومیان پوزش خواستند. مدتی بعد نیز از مشارکتشان در ادارهٔ مدارس شبانه‌روزی عذرخواهی کردند. در ۱۱ ژوئن سال ۲۰۰۸ نخست وزیر کانادا از سوی همه کانادایی‌ها از دانش آموزان قدیمی مدارس شبانه‌روزی پوزش خواست. او در بیانات خود اقرار کرد که هدف اصلی این مدارس بیرون کشیدن این کودکان از نفوذ والدین و جامعه شان و همچنین همگون کردن آنان با فرهنگ حاکم بوده است. بنا بر اظهارات وی، همگون‌سازی سیاستی اشتباه بوده است و در کانادا هیچ جایگاهی ندارد.

تاریخ ابطال بومیان و ارادهٔ راسخ آنان برای ادامهٔ حیات و شکوفایی

هدف تشکیل شبانه‌روزی‌ها از بین بردن جوامع بومیان بود بعنوان گروه های مستقل در جامعهٔ کانادایی. تلاشی که ناکام ماند. والدین و فرزندان بومی همواره با این نظام مقابله می‌کردند. اقوام بومی همواره در پی یافتن امکان سوادآموزی برای خودشان بودند. ساخت مدارس در درون اجتماعات بومی و ثبت این خواسته در پیمان‌نامه‌ها نیز از خواسته های مؤکد آنان بود و نیز انتظار



داشتند که به فرهنگشان ارج نهاده شود. در سال‌های ۱۹۸۰ دانش آموزان سابق این مدارس که خود را در زمرهٔ «بازماندگان» شبانه‌روزی‌ها می‌خواندند، بر آن شدند تا توجه همگان را به پیشینهٔ شبانه‌روزی‌های بومی معطوف نمایند. با اینحال آنان امکانات اندکی در اختیار داشتند. برخی با تشکیل گروه های مختلف از جمله گروه های پشتیبانی، گروه پیگیری‌های قانونی و افرادی که در جلسات «کمیسیون سلطنتی در خصوص بومیان کانادا» از تجربه هایشان در این مدارس سخن می‌گفتند، حرکت خود را آغاز کردند. تصویب منشور مربوط به شبانه‌روزی‌ها در سال ۲۰۰۷ دستاور این تلاش‌ها بود. این منشور در تاریخ کانادا از مهمترین قوانینی است که در پی یک اقدام جمعی به تصویب رسیده است. بر این اساس، علاوه بر اعطای حق دریافت خسارت به دانش آموزان سابق شبانه‌روزی‌ها، بر به راه انداختن کمیسیون حقیقت و آشتی نیز تأکید شده‌است. این بازماندگان با همت و غیرت خود توانسته اند این بخش از تاریخ کانادا را علنی کنند.

شکست رسالت بنیادین نظام شبانه‌روزی‌ها

در بخش اعظم تاریخ کانادا به کودکان کانادایی- اعم از بومی و غیر بومی- آموخته‌اند که بومیان این سرزمین مردمانی پست، وحشی و غیرمتمدن بوده و زبان، باورها و سبک زندگیشان نیز عقب‌مانده است. اینان به عنوان نژادی در معرض نابودی قلمداد شده‌اند که به لطف میانجی‌گری انسان دوستانهٔ اروپاییان نجات یافته‌اند. از آنجا که هیچ نکتهٔ مثبتی دربارهٔ بومیان به کودکان آموزش داده نشده، این نظام به سمت تثبیت برتری غیر بومیان بر بومیان سوق یافته‌است.

تلاشی برای نابود سازی به نام تمدن

شبانه‌روزی‌ها می‌بایست شرایط جهش بومیان کانادا به سوی متمدن شدن را فراهم می‌نمودند. برخی هنوز هم مدعی‌اند که این مدارس علیرغم بُعد نفرت انگیزشان اقداماتی را در راستای متمدن شدن بومیان انجام داده‌اند. بومیان بهای این شکوفایی را پرداخته اند و این امر پذیرفتنی نیست. گردانندگان این نظام معتقد به طبقه‌بندی گروه های مختلف جامعه بودند. بدین معنی که ارزش‌های هر جامعه را با ارزش‌های خود محک می‌زدند و بر این اساس بومیان را به‌عنوان مردمانی بدوی و وحشی قلمداد می‌کردند. جوامع اروپایی، خود را متمدن می‌دانستند و به زعم خودشان به اوج قلهٔ تمدن دست یافته بودند. آنان برای تعیین متمدن بودن یا نبودن یک جامعه سنجه‌هایی را در نظر می‌گرفتند که سطح سازماندهی اجتماعی، پیشرفت معنوی، اخلاقی و نژادی و همچنین سطح فنی از آن جمله‌اند. در واقع این قضاوتِ شدیداً مغرضانه و رایج از سوی یک جامعهٔ قوی در قبال جامعه‌ای ضعیف است. سلطه‌گران درحالی‌که آرزوی دستیابی به زمین و ذخایر جامعه ضعیف‌تر را دارند، شناختی از ویژگی‌های فرهنگی و قومی جوامع ضعیف‌تر ندارند و در نتیجه از آن می‌هراسند.

روند نابودسازی و دگرگونی جامعهٔ بومیان کانادا، به نام متمدن سازی، پیشرفتی برای اعضای این جامعه به دنبال نداشته است. این مردم از دیرباز محیط زیست خود را بسیار خوب می‌شناختند. آنان شیوه‌ها و فنون خود را برای برطرف کردن نیازهای زندگیشان به شکل کارآمد و دوام پذیر، بهبود بخشیده بودند. پایبندی آنان به مجموعه‌ای از باورهای روحانی و فرا طبیعی سرچشمهٔ همخوانی و همبستگی شان بوده است. اجتماع آنان بر اصول و ارزشهایی روشن و صریح بنا شده‌است. زندگی آنان خالی از خشونت و مشکلات اجتماعی نبود، اما جامعه ای که در پی متمدن کردن آنان بود نیز فارغ از مشکل نبوده است. می‌توان گفت که فرآیند متمدن سازی در حقیقت فرآیند نابودسازی قاره‌ای با یک تمدن غنی بوده است.

نکاتی چند دربارهٔ تاریخ کانادا

زمانی که از شبانه‌روزی‌های بومیان و میراث آنان گفتگو می‌کنیم، موضوع نه فقط به بومیان بلکه به تمام کانادا مربوط است. مدارس شبانه‌روزی نه تنها فصل تاریکی از تاریخ کانادا بلکه بخش کاملی از پویایی آن را هم دربر می‌گیرند که ساختار کانادا در آن شکل گرفته است. اگر چه این مدارس همگی تعطیل شدند اما تعدادی از آنان تا سال‌های ۱۹۹۰ همچنان به فعالیت خود ادامه دادند درحالی‌که ماهیت استعماری آنها همچنان پا بر جا بود. همهٔ جنبه های زندگی روزمرهٔ بومیان شامل مشکلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی روابطشان با غیربومیان در چارچوب استعماری قرار داشت.

سرگذشتی ناتمام

داستان روایت شده در این جستار نگرش بسیاری از کانادایی‌ها را نسبت به کشورشان دگرگون می‌سازد. وقتی به این حقیقت پی‌می‌بریم که به عنوان یک ملت، هیچگاه تصویر و عقاید واقعی‌مان با آنچه در صحنهٔ بین المللی از خود نشان داده‌ایم یکسان نیست، متأثر می‌شویم. این بدان معنا نیست که باید عقاید گذشته مان را تغییر دهیم. جبران خطاهای گذشته در توان ما نیست اما آینده در دستان ماست. رسالت ما برقراری صلح و آشتی و برقراری روابط دوباره میان بومیان و غیربومیان کانادا در بستری سالم است و این امر کار سهل و آسانی نیست. ما باید زندگی نوینی مبتنی بر باورهای متعالی بیافرینیم تا امکان همزیستی این جوامع را در فضای مشارکت و تبادل اندیشه فراهم سازد. کمیسیون حقیقت و آشتی از هم اکنون تا زمان پایان مأموریتش متولی تحقق همین فرایند است. اینک، کانادایی ها را به خواندن این حکایات و مشارکت در رویدادهای سازماندهی شده توسط کمیسیون دعوت و آنان را به پذیرفتن مسئولیت تصحیح اشتباهات گذشته و ساختن آینده تشویق می‌کنیم، آینده ای که بشود به آن بالید.

تهیه کنندگان گزارش:
ژوژ مورِی سَن کلِر[۴]
رئیس کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا
شِف ویلتِن لیتِل چایّلّدً[۵]
کمیسر کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا
ماری ویلسِن[۶]
کمیسر کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا

مسیحی و متمدن کردن: شبانه‌روزی‌های کانادا

در سال ۱۸۸۳ آقای جان. ا. مک دونالد،[۷] نخست وزیر و وزیر امور بومیان، لایحه‌ای را به تصویب هیأت دولت رساند که به احداث سه شبانه‌روزی در غرب کانادا و با هدف پذیرش فرزندان بومیان انجامید. بر مبنای این برنامه، دو تا از این شبانه‌روزی‌ها می‌بایست توسط «کلیسای کاتالولیک» اداره می‌شد. یکی از این مدارس در «کاپِل»[۸] (در سَسکَچوآن[۹] کنونی) و دیگری در «های‌ریوِر»[۱۰] (در آلبرتای[۱۱] کنونی) قرار داشتند. شبانه‌روزی سوم را که ادارهٔ آن به «کلیسای انگلستان» واگذار شده بود در «باتلفورد»[۱۲] (در سسکچوآن کنونی) بنا کردند.[۱۳] هنگامی که آقای نخست وزیر این طرح را به مجلس عوام ارایه نمود، وزیر امور عمومی، هکتور لانجوین[۱۴] اعلام کرد: «برای آموزش بچه ها براساس اصول از پیش تعیین شده، جداسازی آنان از خانواده‌هایشان الزامی است. این روش ممکن است از نظر برخی، روشی سخت‌گیرانه قلمداد شود، اما تنها گزینه برای متمدن کردنشان است».[۱۵]

این سه شبانه‌روزی نخستین شبانه‌روزی‌های ساخته شده برای بومیان نبوده‌اند. از سال ۱۶۲۰ با ورود مبلغین فرانسوی به کانادا، ساخت مؤسسه های زنجیره‌ای از این دست آغاز شد که موفق نبودند. پدران و مادران بومیان از فرستادن فرزندانشان به این مدارس که توسط کشیشان کاتولیک اداره می‌شدند، ابا داشتند. شماری از کودکانی هم که جذب این مدارس شدند در اولین فرصت از آنجا گریختند و به خانواده‌هایشان برگشتند. فرانسوی‌ها تا پیش از سال ۱۷۶۳ یعنی سال تسلط انگلستان بر کانادا، از هر گونه اقدامی جهت احداث اینگونه مدارس خودداری کردند.[۱۶]

در دههٔ ۱۸۳۰ جامعهٔ مبلغین مذهبی انگلیسی نخستین گروه دانش آموزان بومی را در شبانه‌روزی‌های خود پذیرفت و این اقدام پیش از تشکیل «موسسهٔ موهاک»[۱۷] در «برانت فورد[۱۸] (اونتاریو)» بوسیلهٔ «شرکت انگلستان جدید»[۱۹] بوده است. به دنبال آن در سال ۱۸۵۰ مبلغین مذهبیِ روش‌گرا (متدیست)[۲۰] مدرسهٔ «مانت اِلجین»[۲۱] در «مونسِیتان»[۲۲] را افتتاح کردند. هر دوی این مدارس از بدو کار، یعنی سال ۱۸۶۷، از پشتیبانی مالی دولت کانادا بهره‌مند بودند. در سال‌های ۱۸۷۰ مبلغین یسوعی در «ویکوِمیکُنگ»[۲۳] واقع در جزیرهٔ «مانیتولین»[۲۴] و مبلغین آنگلیکان در «سُلت سَنت ماری»[۲۵] شبانه‌روزی‌هایی برای پسران و دختران بومی ساختند. جز این شبانه‌روزی‌ها که در شرق کانادا افتتاح شدند، مبلغین مسیحی و پروتستان همتای این مدارس را در ساحل اقیانوس آرام، پره‌ری[۲۶] و در شمال کانادا نیز احداث کردند.

مدارس احداث شده تا پیش از سال ۱۸۸۳ زنجیره‌ای نبودند. آنها براساس طرحهای تهیه شده از سوی «کلیساها» ساخته شده بودند و دولت فدرال به آنان یارانه می‌پرداخت. در همین سال دولت فدرال سه مدرسهٔ جدید در پره‌ری افتتاح کرد که پایانی شد بر نظام پیشین و سرآغاز شکل گیری مدارس زنجیره‌ای. گرچه مقام‌های دولت فدرال ادارهٔ مدارس کاپل، های‌ریور و باتلفورد را به کلیسا واگذار کردند، ولی در حقیقت دولت کانادا متولی ساختشان بود و مدیرانشان را با پیشنهاد کلیسا منصوب می‌کرد و در عین حال دولت بیشترین سهم سود کارکرد آنها را برای خود برمی‌داشت.[۲۷] سه مدرسهٔ تازه تأسیس معروف به «مدارس صنعتی» دانش

آموزان بزرگسال‌تر را برای همگون شدن با جامعهٔ اروپایی- کانادایی آماده می‌ساخت. آموزش‌های ویژه‌ای به این دانش آموزان ارایه می‌شد که از آن جمله‌اند: ادارهٔ چاپخانه، کفاشی، فنون مرتبط با تجارت پوشاک، آموزش‌های پایه و ساده در حوزهٔ کشاورزی، درودگری، آشپزی و نظافت منزل .

مدارس صنعتی به عمد دور از مناطق ویژه قرار داشتند و تکمیل کنندهٔ شبانه‌روزی‌های کوچک‌تر بشمار می آمدند که بوسیلهٔ کلیساها اداره می‌شدند. این مراکز که ارایه دهندهٔ آموزش‌هایی در سطح بسیار ابتدایی بودند، بطور معمول با فاصله ای مشخص از محل اسکان بومیان بنا شده بودند.[۲۸] درسهای ارایه شده در مدارس صنعتی و شبانه‌روزی در سطح دانش آموزان دبیرستانی نبود. دولت فدرال و کلیساها علاوه بر این مدارس، مدارس روزانه را هم در مناطق ویژه و سراسر کانادا اداره می‌کردند. شمار این مدارس در قیاس با شبانه‌روزی‌ها به مراتب بیشتر و آمار دانش آموزانشان هم بالاتر بود.

مدارس یادشده از بدو تأسیس با مشکل مالی دست به گریبان بودند. در همان سالی که مک دانلد مبلغ چهل و چهار هزار دلار برای ساخت سه شبانه‌روزی ویژهٔ بومیان اختصاص داد، صد و چهل هزار دلار از بودجهٔ وزارت آموزش عالی کسر کرد. در پی این تنگنای مالی، وزیر امور بومیان ناچار شد مستمری بومیان غرب کانادا را کاهش دهد و این در شرایطی بود که مستمری آنان از چندی پیش هم کاهش یافته بود. اعمال این سیاست همزمان شد با قحطی و گرسنگی این مردم به دنبال نابودی گاومیش‌ها.[۲۹]

شبانه‌روزی‌های زنجیره‌ای بومیان از سال ۱۸۸۳ به مدت پنجاه سال رشد چشمگیری داشتند، چنان‌که در سال ۱۹۳۱ دولت کانادا به بیش از هشتاد مدرسه بودجه اختصاص داد. این افزایش، محور اصلی سیاست پیشروی به سمت غرب و شمال کانادا بوده است برای استعمار قلمروهای جدید بومیان.

شبانه‌روزی‌ها و اشغال غرب

در سال ۱۸۷۰ با انتقال مالکیت زمین‌های روپِر[۳۰] کانادا به شرکت خلیج هادسون[۳۱] گسترش قلمرو کانادا به سوی غرب و شمال کلید خورد. براساس جغرافیای جدید بخش چشمگیری از شمال کبک[۳۲] و اونتاریو، تمام استان مانیتوبا،[۳۳] بخش جنوبی آلبرتا و بخشی از سرزمین‌های شمال غرب و سرزمین نوناووت[۳۴] در این محدوده قرار دارند. از دید دولت کانادا این مناطق دشت‌های نواحی غربی (موسوم به پره‌ری) کشورند و چونان نگین طلا بر تاج امپراطوری کانادا. بومیان این نواحی به دولت اجازه دادند بازار داخلی مهمی برای تولیدات صنعتی شرق کشور ایجاد کند، به کشت حبوبات صادراتی بپردازد و خط را آهن را تا اقیانوس آرام بسط دهد. به دنبال قرارداد ساخت خط آهن، کانادا حلقهٔ اتصال بین دو اقیانوس شد و استان کلمبی بریتانیک[۳۵] در سال ۱۸۷۱ به «کنفدراسیون»[۳۶] پیوست.

اکثر ساکنین سرزمین‌های شمال‌غربی کانادا، بومیان هستند. پیش از تصویب قانون تبدیل این سرزمین‌ها به مناطق مهاجرنشین، «حکومت سلطنتی کانادا» موظف شد راجع به اطلاق عنوان «بومی» به این زمین‌ها تعیین تکلیف کند. این امر پس از مذاکره با ملل نخستین[۳۷] تحقق پیدا کرد. پیش از تشکیل کنفدراسیون در سال ۱۸۶۷، دولت انگلیس پیمان‌نامه‌های بسیاری را با بومیان شرق کانادا امضا کرده بود. نخستین قراردادها منحصراً به پرداخت‌های مقطوع معطوف می‌شدند، اما قراردادهای بعدی در حوزهٔ ساخت مناطق ویژهٔ بومیان (زمین های دورافتاده ای که برای بهره‌برداری گروهی از بومیان در نظر گرفته شدند) و همچنین مقرری سالانه تدوین شدند.

در همین دوره بود که دولت کانادا امضای پیمان‌نامه‌های گوناگون را با بومیان پره‌ری ضروری تشخیص داد چرا که اینان به حضور پر رنگ کانادایی‌ها در قلمرو خود بدبین بودند. همچنین قوم اوجیبوی[۳۸] که در شمال‌غربی اونتاریوی کنونی ساکن بود با تردد بی‌وقفهٔ نظامیان مقابله می‌کردند. قوم سُلتو[۳۹] هم راه منتهی به غرب پُرتِژ- لَ- پره‌ری[۴۰] و کری-دِ-پِلِن[۴۱] را بسته بودند و بدین ترتیب از ساخت خطوط تلگراف[۴۲] جلوگیری کردند. در سال ۱۸۷۰ درحالی‌که آمریکا بیست میلیون دلار صرف جنگ با بومیان کرد بودجهٔ کانادا از نوزده میلیون دلار تجاوز نکرد. از آنجا که کانادا توان پرداخت این هزینه‌های کلان را نداشت مأموران عالی رتبهٔ خود را به همراه سربازان و پس از چند وقت، مأموران پلیس را به این نواحی فرستاد.[۴۳]

در فاصلهٔ سال‌های ۱۸۷۷-۱۸۷۱ اقوام بومی کانادا که بین شمال‌غربی اونتاریو و جنوب غربی آلبرتا زندگی می‌کردند، دست کم هفت پیمان‌نامه با اروپایی ها امضا کردند. در این سال‌های پرآشوب و بحران زا هدف بومیان کانادا از مذاکره، دستیابی به امنیت اقتصادی بود. در این پیمان‌نامه‌ها آنان موفق شدند قوانینی را مربوط به درمان پزشکی، پرورش حیوانات اهلی، مدرسه و مُدرس، آموزش کشاورزی، وسایل حمل و نقل، پوشاک و مددکار در موارد نیاز به تصویب برسانند. مذاکرات انجام شده بومیان را به ادامهٔ زندگی در زمین‌های خود و بهره‌وری از منابع طبیعی آن امیدوار کرد. در سال ۱۸۸۴ سرکردگان کری،[۴۴] در گردهمایی‌شان در داک لک[۴۵] واقع در سسکچوان کنونی، به این نتیجه رسیدند که این پیمان‌نامه‌ها فریبکاری و نشان دادن «در باغ سبز» بوده تا آنان را به واگذاری زمین‌هایشان متقاعد کند. این حقیقت با بی‌رحمی پرده از ادعاهای دروغین دولت برمی‌داشت. قبایل کری-د-پلن در اقامتگاه های کوچکِ دورافتاده محصور شدند. آنها نمی‌توانستند آزادانه و با میل خود در هرنقطه‌ای تردد کنند. اینان تجهیزات کشاورزی مصوب در قراردادها را با دیرکرد طولانی و با کیفیت نامناسب دریافت می‌کردند. مربیان کشاورزی غالباً مهارت کافی نداشتند. جیره شان، البته اگر دریافت می‌کردند، کافی نبود.[۴۶] همهٔ پیمان‌نامه‌های ثبت شده و امضاء شده تا پیش از تشکیل کنفدراسیون و میان حکومت سلطنتی و بومیان با پیمان‌نامه‌های بین المللی برابری می‌کردند. اهمیت ندادن این قراردادها افشاکنندهٔ نگرش استعمارگرانهٔ دولت کانادا و قایل شدن حداقل اهمیت به خواسته های مذاکره کنندگان بومی بود. رهبران بومی که مسئول عقد قرارداد بودند برای ایجاد روابط مبتنی بر احترام ناچار به پذیرفتن تعهدات متقابل گردیدند که از آن جمله می‌توان به تقسیم زمین براساس توافق‌نامه‌ها و همکاری مشترک اشاره نمود. از دید دولت کانادا پیمان‌نامه‌ها، توافقات ساده‌ای بودند که براساس آن زمین‌های بومیان به کانادا واگذار می‌شد. سیاست دولت مبتنی بود بر سلب منافع قانونی ملل نخستین در سرزمین خودشان حتی به قیمت نقض تعهداتی که در پیمان‌نامه‌ها ثبت کرده بودند. برای دست‌یابی به این هدف، سوادآموزی در بطن سیاست مذکور قرار داشت.

بومیان کانادا و آموزش

بنا بر گواهی تاریخ، همهٔ بومیان آمریکای شمالی جوامعی پویا و مرفه بوده اند. این اقوام از لحاظ زبان، تاریخ، فرهنگ، باورهای روحانی، فناوری و ارزش‌هایشان متمایز بودند. امنیت و

بقای آنها درگرو انتقال ویژگی‌های فرهنگی شان از نسلی به نسل بعدی بوده است. بومیان به لطف آموزش‌ها، مراسم و تمرین‌های روزمرهٔ منسجم ضامن انتقال این میراث بودند.[۴۷] با وجود برخی تفاوت‌ها میان این اقوام، آموزش‌های مرسوم بومی توصیف کنندهٔ مبانی کاملاً یکپارچه و منسجم بودند. این آموزش‌ها نه تنها به آفرینش بشر، حیوانات و جمادات (دنیای فیزیکی) بلکه به نقش موجودات ماوراء زمینی در آفرینش نیز می‌پرداختند. موجودات شیادی که می‌توانند با تغییر چهره در روابط میان انسان‌ها و حیوانات و همچنین در امور زمینی دخالت کنند و کارهای خوب یا بد انجام دهند.[۴۸] هیچ مرزی میان دنیای مادی و غیرمادی وجود نداشت. برخی فرهنگ‌ها بر این باور بوده‌اند که حیوانات جان خود را به شکارچی هدیه می‌کنند و او برای اینکه لایق دریافت این پیشکش شود باید قبل و بعد از شکار مراسم ویژه‌ای به جای آورد.[۴۹]

مراسمات مربوط به جمعیت‌ها به منظور به نمایش گذاردن رویدادهای گوناگونی از جنس رویدادهای روحانی، فرهنگی و اقتصادی تدارک دیده می‌شد و بستر مناسبی فراهم می‌کرد تا شرکت‌کنندگان به انجام واجبات روحانی، داد و ستد کالاها، اطلاعات و همچنین انتقال آموزه‌های سنتی بپردازند.[۵۰] کهنسالان که پاسداران آموزه‌های یادشده بودند و در برخی موارد هم کاهنان، در برقراری رابطه با عالم ارواح و همچنین درمان بیماران نقش مؤثری ایفا می‌کردند.[۵۱] همچنان که زندگی روحانی با زندگی روزمرهٔ بومیان آمیخته شده بود، آموزش هم فقط در چاردیواری کلیسا محدود نمی‌ماند و بخش لاینفک زندگی روزانه آنان بود. به بیان دیگر، آموزش در زندگی بومیان جای خود را باز کرده بود. کودکان از راه آموزه‌هایی که در قالب داستان و یا مثال برایشان بیان می‌شد، همچنین با شرکت در مراسم مذهبی، جشن‌ها و مناسک گذر[۵۲] با راه و رسم زندگی آشنا می‌شدند. افراد در برخی اجتماعات روحانی می‌توانستند پس از گذراندن آموزش‌های لازم به مقامات ویژه‌ای نایل آیند.[۵۳] این روش آموزش برای تضمین بقای هویت، تاریخ، سنت‌ها و باورهای آنان بسیار مفید بود.

قصه گویی فرصتی مناسب بود تا به کودکان شیوهٔ زندگی صحیح زندگی، اجتناب از توهین به ارواح و مشارکت در حفظ قبیله را بیاموزند. آنجلا سیدنی[۵۴] از قبیلهٔ تلینگی[۵۵] که در اوایل سدهٔ بیست در یوکون[۵۶] ساکن بود چنین می‌گوید: « مرسوم بود که برایمان قصه نقل کنند تا به ما بیاموزند چه چیزی خوب و چه چیزی بد است... این داستان‌ها سینه به سینه روایت می‌شد و اینگونه آنان فرزندانشان را تربیت می‌کردند».[۵۷] آلبرت گاندِین[۵۸] که پنجاه سال بعد در قوم دِنه[۵۹] در مجاورت رودخانه مَکِنزی می‌زیسته، می‌گوید که به همین شیوه تربیت شده‌است: «من داستان‌های بسیاری شنیدم که ضمن روایت آن، چرایی انجام برخی کارها و همچنین دانستن ماهیت هرچیزی به ما آموخته می‌شد. برای جوانان فراگیری در ساختار داستان بر اطاعت از امر و نهی بزرگان ترجیح داده می‌شد. کودکان میل و توجه بیشتری به شنیدن داستان داشتند تا یادگیری قوانین».[۶۰] ایزابل ناکوود[۶۱] که در طی سال‌های ۱۹۳۰ در قبیلهٔ میک‌مَک[۶۲] در نوول اِکوس پرورش یافته، ارج نهادن سالمندان و دانسته هایشان را آموخته است. او می گوید: «سالمندان چرخهٔ فصول گیاهان خوراکی و دارویی، چرخهٔ مهاجرت حیوانات، پرندگان و ماهی‌ها را می‌دانستند. همچنین روش‌های شکار و تله‌گذاری متناسب با شرایط ویژهٔ آب و هوایی را بلد بودند».[۶۳]



کودکان از سنین بسیار پایین برای حفظ قبیلهٔ خود مشارکت می‌کردند. در ابتدای سدهٔ بیست، مِری جون[۶۴] زن کارگر اهل کلمبی بریتانیک در کودکی علیرغم سن کمش، از برادر و خواهر کوچک‌ترش نگهداری می‌کرد تا خواهر بزرگ‌ترش خشک و دودی کردن ماهی و همچنین شکار را بیاموزد.[۶۵] ماساک[۶۶] دختر جوان اینوویت از مادربزرگش پاک کردن پوست، برش زدن و دوختن موکلوکس[۶۷] را آموخت. رافائل ایرونستاند[۶۸] متولد ۱۹۴۲، از اقوام ساکن غرب مانیتوبا، بخش قابل ملاحظه‌ای از سال‌های اولیهٔ زندگی‌اش را به سفر با مادر و پدرش در ناحیهٔ داک مانتین[۶۹] گذراند و از این سفر تجاربی به دست آورد. روز پیش از شکار، پدرش همزمان با نواختن تنبور، با صدایی آرام و دلنشین آواز سنتی سر می‌داد. او می‌گوید پدرش «از بازماندگان بومیان بوده است که برای ردیابی و شکار حیوانات وحشیِ جنگل همهٔ هوش و زکاوت خود را به کار می‌گرفته و همزمان با زمزمه کردن این آواز، شکارش را دنبال می‌کرده است».[۷۰]

کشف و شهود از جمله آدابی است که جوان بوسیلهٔ آن پس از گذراندن مناسک گذر، به قدرت روحی و بینش خوبی دست می‌یابد که او را در جنگ شکست‌ناپذیر کرده و زندگی‌اش را دوام می‌بخشد.[۷۱]

از آنجا که آزادی عمل اجر و قُرب فراوانی داشت، کودکان بندرت مورد سرزنش و تنبیه قرار می‌گرفتند. براساس گفتهٔ نظامیان فرانسوی سدهٔ هفده، پدر و مادران بومیان آنقدر کودکانشان را دوست می‌داشتند که دلشان نمی‌آمد در هیچ موردی به خواستهٔ آنها نه بگویند.[۷۲] موضوع از این هم پیچیده تر است. این کودکان نازپرورده نبودند بلکه مسئولیت هر کودک در قبال قومش و نیز استقلال و احترام به سایرین به آنان آموزش داده می‌شد.[۷۳] بزرگترها کودکی را که نیاز به توجه بیشتری داشت مورد محبت قرار می‌دادند اما به گریه های کودکی که لجاجت می‌کرد، توجه نمی‌کردند.[۷۴]

با آگاهی به اینکه نظام آموزشی بومیان معطوف بر اختلاط میان عالم ارواح و زندگی رزومره بود، جای شگفتی نیست که آنان تمایلی نداشتند آموزش فرزندانشان را به دیگران بسپارند. در ابتدای سدهٔ نوزده، قوم اوجیبوی واقع در اونتاریوی کنونی، بسیار تلاش کردند تا آموزش مدرسه‌ای را در بطن

قبیله‌شان نهادینه کنند. در سال‌های ۱۸۳۰ پیتر جونز[۷۵] که اصلیت اروپایی و اوجیب داشت، نقش مهمی در تأسیس مدارس روزانه در درون اقوام جنوب اونتاریو ایفا کرد. در سال ۱۸۴۶ رؤسای اقوام اوجیب در جنوب اونتاریو پشتیبانی مالی یک شبانه‌روزی محلی را به عهده گرفتند.[۷۶] در ادامه، ناخرسندی از آموزش رایگان موجب کناره‌گیری بسیاری از این حامیان گردید.[۷۷]

سایر اقوام نیز همچنان به احداث یک مدرسه در قبیله شان راغب بودند. در سال ۱۸۷۱ آگوستین شینگووک[۷۸] رییس قوم اوجیبوی در گاردن ریور[۷۹] در اونتاریو، به سارنیا،[۸۰] لاندن[۸۱] و تورنتو[۸۲] رفت تا از سران مذهبی برای ساخت یک «خیمهٔ بزرگ کلاس درس»[۸۳] برای قومش درخواست کمک مالی نماید. بنا به گفتهٔ او، در چنین محلی «فرزندان نواحی دریاچهٔ بزرگ شی‌پوا[۸۴] پذیرش می‌شدند و ضمن تأمین لباس و خوراک، خواندن و نوشتن، کشاورزی، ساخت خانه و همچنین تولید لباس می‌آموختند. به این ترتیب آنان می‌توانستند به میان اقوام خویش بازگردند و آموخته های خود را به سایرین نیز بیاموزند.[۸۵] این ابتکارها احتمالاً به تشکیل شبانه‌روزی‌های بومیان شینگووک در سال ۱۸۷۳ منجر شد.

بومیان سسکچوآن و مانیتوبا از سال‌های ۱۸۲۰ نظام شبانه‌روزی‌های تحت مدیریت مبلغین مذهبی را می‌شناختند. آنان می‌دانستند که برای هماهنگی با ارتباطات اقتصادی و اجتماعی‌ای که رشد مستمر دارد، آموزش امری ضروری است و آنان در پیمان‌نامه‌های مورد توافق در طی سال‌های ۱۸۷۰ بر حق داشتن مدرسه، آموزگار و دستمزد تأکید کرده بودند. الکساندر موری[۸۶] مأمور مذاکره کنندهٔ دولت کانادا به آنان اطمینان داده بود که: «ملکه مصمم است که فرزندان سرخ‌پوستان مانند فرزندان سفیدپوست زیرک و باهوش شوند. او آموزگاران را به مدرسه های مستقر در اماکن مسکونی بومیان خواهد فرستاد و دستمزدشان را نیز پرداخت خواهد کرد».[۸۷] در پیمان‌نامه‌های اولیه ساخت مدارس در محله‌ای اسکان پیش‌بینی شده بود و از ۱۸۷۷ یعنی زمان تصویب پیمان نامهٔ هفت (سِت)[۸۸] پرداخت حقوق آموزگاران به دولت واگذار شد.[۸۹] نه در پیمان‌نامه‌ها و نه در گفتگوهای میان سران بومیان و اروپایی‌ها، اشاره‌ای به شبانه‌روزی‌ها نشده بود. بر این اساس، موری در یکی از گزارش‌های خود می‌نویسد: «در این پیمان‌نامه‌ها ساخت مراکز آموزشی در اماکن مسکونی بومیان جزو تعهدات است و آموزش فرزندان آنان از وظایف بشمار می‌آید. این توافق مهمی است که نباید در اجرای آن سهل‌انگاری شود».[۹۰]

گزارش داوین[۹۱]

در سال ۱۸۷۹ دولت فدرال نیکلاس فلوود داوین،[۹۲] روزنامه نگار ایرلندی تبارِ اهل تورنتو و وکیل و نامزد مدافع حزب محافظه کار را مأمور بررسی نظام شبانه‌روزی‌های ایالات متحده کرد. هدف از این کار، الگوبرداری از نظام یادشده و ایجاد مدارس مشابه در سرزمین‌های شمال غرب بود. در همان زمانی که داوین به این کار گمارده شد آمریکایی ها درصدد اجرای ابتکاری مبنی بر احداث مدارس فنی (یا صنعتی) در بیرون از مناطق ویژه بودند. این مدارس که توسط دولت اداره می‌شد فرزندان بومیان ساکن مناطق ویژه را پذیرش می‌کرد. این کودکان چندین سال از قبیله شان دور می‌ماندند و در این مدت مهارت های لازم برای ادارهٔ زندگی را کسب می‌کردند. با این روش انتظار می رفت پیوند میان دانش آموزان بومی با قبیلهٔ مادری‌شان سست و کمرنگ گردد و پس از پایان تحصیل به دامان خانواده‌های خود بازنگردند که این امر در نهایت باعث از هم گسیختگی پیوند بین اعضای قبایل می‌شد.[۹۳]

داوین خیلی زود تحقیقاتش را به سرانجام رساند. وی در چهارده مارس ۱۸۷۹ یعنی چهل و پنج روز پس از آغاز مأموریت، گزارشش را به دولت ارایه داد. در این مدت، او به واشنگتن سفرکرد و با کارگزاران آمریکایی و همچنین نمایندگان بومیان آمریکا دیدار کرد.[۹۴] سپس بازدید کوتاهی داشت از مدرسهٔ مینسوتا[۹۵] که توسط مبلغین مذهبی اداره می‌شد. او در ادامهٔ سفرش با نمایندگان کلیسا، دولت مانیتوبا و شمار زیادی از بومیان این استان نیز دیدار کرد و در هنگام ترک محل از آنان بعنوان «کهنه کاران ایرادگیر» یاد کرد.[۹۶] وقتی او از مفاد پیمان‌نامه‌های حقوقی مربوط به این مدارس آگاه شد بسیار تحت تأثیر قرار گرفت زیرا متوجه شد که مدیر کل و سایر رؤسا «سلیقهٔ شخصی خودشان را در ماهیت و ادارهٔ این مدارس اعمال کرده بودند».[۹۷] داوین تصریح کرد که ادامهٔ این وضع اشتباهی بیش نیست و بهتر است که این مدارس از چنگ «ترجیحات یک مدیر» خلاص شوند.[۹۸]

داوین به پشتوانهٔ همین بررسی محدود شرایط، به دولت پیشنهاد داد که با کلیساهای کانادایی به منظور احداث چهار مدرسهٔ فنی وابسته به شبانه‌روزی‌ها در غرب کانادا مشارکت نماید. با جداکردن فرزندان بومیان از پدران و مادرانشان و آموزش و تربیت آنان در شبانه‌روزی‌ها، «اینان باید اندک اندک خود را برای مقابله با الزامات آینده‌ای نه چندان دور آماده می‌کردند. مجریان این طرح امیدوار بودند که این دانش آموزان در آینده بتوانند از مردم این سرزمین حمایت کنند».[۹۹] براساس برآوردهای انجام شده، بیست و هشت هزار خانوادهٔ بومی و هزار و دویست خانوادهٔ دورگه[۱۰۰] مشمول اجرای این پیمان‌نامه می‌شدند. از اینرو داوین هشدار داد که تأخیر در اجرای این طرح، خطرناک و پرهزینه خواهد بود.[۱۰۱]

داوین به دو دلیل مشارکت با کلیساها را پیشنهاد داده بود. در وهلهٔ نخست، جنبهٔ اخلاقی طرح بوده است. روش آموزش که وی ترویج می‌کرد ریشهٔ باورهای روحانی و فرهنگی اقوام بومی را سست می‌کرد. وی می‌گفت خیلی بد است که باورهای آنان را نابود کنیم «و باورهای بهتری را جایگزینشان نکنیم»، یعنی دین مسیحیت.[۱۰۲] دلیل دوم، جنبهٔ اقتصادی طرح بوده است. او یادآورشده‌است که آموزگاران حقوق کافی دریافت می‌کنند. با به کارگیری مبلغین مذهبی، دولت می‌تواند از «نیروهای مشتاق بهره‌مند شود و بدین ترتیب این طرح به دست کسانی اجرا می‌شود که در مقایسه با آموزگاران حقوق‌بگیر، انگیزه بیشتری دارند».[۱۰۳] به بیان دیگر، با این سیاست می‌توان مؤمنانی را که خود را وقف شبانه‌روزی‌های بومی می‌کنند، با کمترین دستمزد به کار گرفت. در نتیجه دولت فدرال به فراهم آوردن تمهیدات یادشده برخاست تا طرح آموزشی یادشده را در سال‌های آینده به اجرا گذارد.

متمدن سازی و مسیحی کردن

نمایندگان دولت و «کلیساها» همواره بیان می‌کردند که رسالت شبانه‌روزی‌ها متمدن کردن و مسیحی کردن فرزندان بومیان کاناداست. اما این آرزوی به ظاهر شریف، تجاوز به حریم فرهنگ، زبان، باورها و آداب معنوی بومیان بوده است. چنین گمان می‌شد که شبانه‌روزی‌ها شرایط بهتری نسبت به مدارس روزانهٔ مستقر در مناطق ویژه داشته باشند چرا که در مدارس روزانه دانش آموزان از پدران و مادرانشان، که در مقابل هرگونه تغییر فرهنگی متعصبانه و

مستحکم مقابله می‌کردند، جدا می‌شدند.

انگیزهٔ دولت مبنی بر از بین بردن پیوند خانوادگی بومیان کانادا از همان ابتدا روشن و آشکار بود. چند سال بعد یعنی در سال ۱۸۸۷ لورانس وَن کوگنت،[۱۰۴] معاون وزیر امور بومیان، دلیل سرمایه‌گذاری انجام شده در شبانه‌روزی‌ها را اینگونه توجیه کرد که کودکان بومی مدارس روزانه از والدینشان که «الگوهای بسیار نامناسبی برای آنان بوده‌اند»[۱۰۵] پیروی می‌کردند. اسقف اعظمِ سَن بُنیفَس[۱۰۶] در سال ۱۹۱۲ متنی با موضوع ضرورت نگاهداری فرزندان بومیان در شبانه‌روزی‌ها نگاشت. او در این متن آورده‌است که این کودکان باید از شش سالگی به شبانه‌روزی‌ها بروند چرا که «برای بیرون کشیدن اینان از شرایط نامناسب خانوادگی باید سرپرستی‌شان را به دست گرفت».[۱۰۷]

در حقیقت این مدارس خانواده را هدف می‌گرفتند و سیاست کلی دولت را دنبال می‌کردند، یعنی کاهش مسئولیت اقتصادی و اجتماعی بومیان که در پیمان‌نامه‌ها به آنها محول شده بود. این سیاست حول قانون مربوط به بومیان[۱۰۸] در سال ۱۸۷۶ می‌گشته که تمام قوانین بازبینی شده در مورد بومیان کانادا را شامل می‌شد. این قانون براساس تعریفی که در قانون کانادا آمده موقعیت اجتماعی بومیان را مشخص و آنان را وادار به دوری جستن و فراموش کردن هویتشان می‌کرد. بدین ترتیب، دولت کانادا درادارهٔ امور اقتصادی، زندگی و آیین مذهبی، مالکیت خاک، آموزش و حتی زندگی شخصی بومیان مختار بود. براساس این قانون، اختیار تعیین رهبران بومیان و همچنین پس و پیش کردن تصمیمات آنان به کابینهٔ فدرال محول می‌شد و به این وسیله دولت بر حکومت‌های قبایل سیطرهٔ کامل پیدا می‌کرد. کشاورزان بومی بدون اجازهٔ کارگزار امور بومیان که مسئول اجرای آخرین تغییرات قانون بود، اختیار فروش محصولشان را نداشتند. بر طبق برخی مواد این قانون، بومیان اجازهٔ شرکت در آیین‌های ویژهٔ مقدس را، از جمله آیین جشن هدیه (پُتلَچ)[۱۰۹] در سواحل غربی کانادا و نیز مراسم رقص خورشید[۱۱۰] در پره‌ری، نداشتند. بومیان نه حق مالکیت فردی بر زمین در مناطق ویژه را داشتند و نه مانند سایر کانادایی‌ها از زمین‌های واگذار شده تحت عنوان سهم مستعمره‌سازی، حقی داشتند. قانون یاد شده محدودیت‌های جدیدی هم در حقوق مربوط به شکار به بومیان تحمیل می‌کرد. اگر برای تعریض گسترهٔ شهری لازم می‌شد به مناطق ویژهٔ بومیان دست درازی شود، دولت این حق را داشت که قبایل را از سرزمینشان بیرون کند. دولت همچنین اختیاراتش را مبنی بر اجاره یا واگذاری زمین‌های مناطق ویژه بدون جلب رضایت بومیان، گسترش داد. این قانون همچنین به بومیان اجازهٔ دسترسی به الکل یا سالن‌های بیلیارد را نمی‌داد.

از بین بردن وضعیت اجتماعی شهروند بومی از آخرین مفاد این قانون است. این سیاست در ابتدا یعنی در سال ۱۸۵۷، تحت عنوان قانون متمدن سازی تدریجی قبایل بومی کانادا[۱۱۱] به وسیلهٔ دولت حاکم تصویب شد. براساس این قانون، یک مرد بومی (به تعبیر دولت) اهل اونتاریو یا کبک که معمولاً به زبان انگلیسی یا فرانسوی گفتگو می‌کند، در صورتی که بدهکار نباشد و حسن اعتبار هم داشته باشد، شهروند کانادایی به شمار می‌آید. او مجاز است تا مساحت پنجاه آکر[۱۱۲] زمین در محدودهٔ مناطق ویژه را به نام خود ثبت کند و نیز می‌تواند صاحب بخشی از سرمایهٔ قبیله‌اش باشد. اگرچه نام این جریان را آزادی[۱۱۳] گذاشتند اما این عنوان، حق رأی را برای آنان قایل نمی‌شد. پیامد اصلی این قانون از بین بردن هرگونه تمایز میان حقوق و الزامات قانونی بومیان و انگلیسی‌ها بوده است. با چشم پوشی هر فرد آزاد شده از هویت بومی‌اش، دولت یک گام به نتیجهٔ سیاستش نزدیک‌تر می‌شد یعنی کاهش شمار بومیان و تقلیل گسترهٔ مناطق ویژه.

دو سال پس از تشکیل کنفدراسیون دولت کانادا قانون اعطای آزادی تدریجی به بومیان[۱۱۴] را تصویب کرد که سنگ بنای سیاست کانادا در مورد آزادی بومیان را گذاشت. اصل آزادی بعدها در قانون مربوط به بومیان[۱۱۵] نیز اعمال شد. سیاست آزادی خیلی زود به شکست انجامید. بین سال‌های ۱۸۵۹ تا ۱۸۷۶، تنها یک بومی به صورت داوطلبانه نفی هویت کرد.[۱۱۶] به دلیل عدم تمایل مردان بزرگسال به نفی حقوقشان، کارگزاران این طرح بر آموزش متمرکز شدند.

پیوند میان سیاست آزادی و شبانه‌روزی‌های بومیان در سال ۱۹۲۰ آشکارا شکل گرفت. در این سال دولت کانادا در قانون مربوط به بومیان بازنگری کرد تا بومیان حتی در صورت عدم رضایت، از وضعیت شهروند بومی خارج شوند و فرزندانشان را هم مجبور کنند که به مدرسه بروند. دونکان کامِبل اسکات،[۱۱۷] وزیر امور بومیان، اظهار کرد که دولت کانادا به تلاش خود ادامه می‌دهد « تا زمانی که تمام بومیان با جامعهٔ کانادا همگون شوند و تازمانی که مسایل بومیان حل و فصل شود و دیگر نیازی به فعالیت وزارت امور بومیان نباشد».[۱۱۸] هدف از بنیان نهادن شبانه‌روزی‌ها، ملزم کردن دولت به ساخت مدارس در مناطق ویژه (بنا برآنچه که در پیمان‌نامه‌ها به تصویب رسیده بود) نبوده بلکه هدفش دستیابی به اهداف دراز مدت از پیش تعیین شده بود. بدین معنی که به بهانهٔ همگون کردن جمعیت بومی، از زیر بار مسئولیت مصوب در پیمان‌نامه‌ها در قبال بومیان شانه خالی کند.

با گذشت زمان، کارگزاران شبانه‌روزی‌ها دیدگاه های متفاوتی را در مورد اهداف آموزشی این مدارس ارایه دادند. در سال ۱۸۸۹ هایتِر رید،[۱۱۹] بازرس امور بومیان در پره‌ری بیان کرد که هدف ایجاد شبانه‌روزی‌ها آماده‌سازی دانش آموزان برای ورود به بازار کار است. او همچنین اعلام کرد که «بومیان باید با جامعهٔ سفیدپوستان همگون شوند تا منبع سودآوری برای کشور شوند».[۱۲۰] اگرچه در برخی مدارس فنی، چاپ و چگونگی تولید کفش آموزش داده می‌شد اما آموزش‌های ویژهٔ شغلی برای پسران در این مدارس بیشتر معطوف به حوزهٔ کشاورزی و فنون مرتبط با آن مانند آهنگری (یا نعلبندی) و درودگری و برای دختران، معطوف به مشاغل خانگی بود. به هرحال این شبانه‌روزی‌ها بیشتر اوقات با کمبود آموزگار و ابزار آموزشی مواجه بودند. در سال ۱۸۹۸ جیمز اسمارت[۱۲۱] معاون وزیر امور بومیان گفت: «ارایهٔ آموزش نامتناسب با نیازهای اجتماعی به بومیان و انتظار کاربردی بودن آنان در جامعه تنها موجب هدررفت بودجهٔ دولت است و بیشتر از آنکه برایشان سودمند باشد به آنان آسیب می‌رساند».[۱۲۲] در همین دوره فرانک اولیور[۱۲۳] وزیر آیندهٔ امور بومیان می‌گوید که سیاست دولت، بر اساس ارایهٔ آموزش به بومیان تنظیم شده‌است که در راستای آن می‌توانیم «فضای رقابتی در بازار صنعتی فراهم نماییم. بنظرم این فضا فرصت مناسبی فراهم می‌کند تا سرمایه های ملی را به جریان بیندازیم. اگر ما این حس رقابتی را در آنها بوجود نیاوریم درواقع سرمایه‌مان را دور ریخته‌ایم».[۱۲۴] در سال ۱۹۵۴ هنگام ساخت شبانه‌روزی در شمال کانادا کمیتهٔ مربوط به امور آموزش اسکیموها[۱۲۵] که توسط دولت

فدرال تشکیل شده بود، چنین بیان کرد: «نظام شبانه‌روزی‌ها شاید مفیدترین ابزاری است که به وسیله آن کودکان برخاسته از جامعه‌ای بدوی را می‌توان متمدن کرد. بر اساس این نظام آموزشی به آنان حرفه هایی آموخته می‌شود که به یاری توسعهٔ اقتصادی سفیدپوستان می‌آید».[۱۳۶]

«قبایلی که فرزندانشان زیر دست دولت تربیت می‌شوند کمتر برای حکومت خطرناک‌اند»

بازرس مدارس در وزارت امور بومیان، جی. ای. ماکرا، ۱۸۸۶

امنیت

شبانه‌روزی‌های بومیان در حوزهٔ امنیت نیز نقش آفرین بوده‌اند. یک سال پس از «شورش»[۱۳۷] بومیان شمال‌غرب کانادا (۱۸۸۵) بازرس تحصیلی وزارت امور بومیان، جی. ای. ماکرا،[۱۳۸] گفت: «احتمال خطر از سوی قبیله‌ای که فرزندانش در کنترل دولتند، بسیار پایین است».[۱۳۹] در سال ۱۹۱۰ دونکان کامبل اسکات[۱۳۰] نگرانی خود را چنین آشکار کرد: «نبود آموزش و نادیده انگاشتن بومیان از آنان عناصری نامطلوب و اغلب خطرناک برای جامعه می سازد».[۱۳۱]

از دیگر سو، کانادا از سال ۱۸۷۰ اقدام به پذیرش برخی «عناصر خطرناک» در مدارس صنعتی کرد، یعنی فرزندان خانواده‌های فقیر شهرها. در سال ۱۸۷۴ اونتاریو سند مدارس صنعتی[۱۳۲] را تصویب کرد و به موجب آن به قاضی اختیار داده شد تا بچه های ولگرد بازیگوش را در مدارس صنعتی پذیرش کند.[۱۳۳] در سال ۱۹۰۰ اونتاریو کمتر از چهار مدرسهٔ صنعتی برای غیربومیان داشت، دو مدرسه برای دختران و دو مدرسه برای پسران و در مجموع دویست و بیست و پنج دانش آموز. ده سال بعد در نوول اکوس، کبک، مانیتوبا و کلمبی بریتانیک مدارسی از این دست ساخته شد.[۱۳۴] اُسقف کاتولیک روم ویتال گراندین[۱۳۵] از دارالتأدیب سیتو[۱۳۶] در فرانسه بازدید کرد. هدف از این بازدید طراحی برای احداث یک شبانه‌روزی در شمال غرب کانادا بود. به نظر وی گروه سازماندهی شده و هماهنگِ سیتو با آموزش مواد درسی و موسیقی موجب دگرگونی فرهنگی جوانان زندانی می‌شد و تأثیری مشابه بر فرزندان بومی نیز می‌گذاشت. صنعت، اقتصاد، پاکیزگی و میانه‌روی از مواردی بودند که می‌بایست در اینان اصلاح می‌شد.[۱۳۷]

شبانه‌روزی‌های بومیان بر اساس الگوی شبانه‌روزی‌های خصوصی که در آن نخبگان ملت جدید آموزش می‌دیدند، کار نمی‌کردند بلکه با الگوی دارالتأدیب ها و زندان‌های ویژهٔ کودکان خانواده‌های فقیر، همگون‌تر بودند. در ابتدای سدهٔ بیست زمانی که ناکارآمدی این تشکیلات آشکار شد بسیاریشان منحل شدند اما شبانه‌روزی‌های بومیان همچنان به کار خود ادامه دادند.[۱۳۸]

نقش کلیساها

چنانکه داوین پیشنهاد داده بود دولت کانادا از سال ۱۸۸۳ در شبانه‌روزی‌های بومیان نقشی محوری را به عهده گرفت. با توجه به اینکه این شبانه‌روزی‌ها به دست مبلغین مذهبی بنا شده بودند کلیساها از این گروه که شرکایشان بشمار می‌آمدند به گرمی استقبال کردند. با گذری در تاریخ شبانه‌روزی‌ها درمی‌یابیم که بیشتر اوقات کلیساها کارگزار امور آنها بوده‌اند. مبلغین مذهبی سدهٔ نوزده بر این باور بودند که همهٔ تلاششان برای مسیحی کردن بومیان بر هدف جهانی آنان استوار است، یعنی رستگاری نوع بشر. آنان با این دستاویز اقتدار رهبران روحانی سنتی بومیان را از بین بردند چرا که از دید مبلغین، اینان عناصر شیطان تلقی می‌شدند. آنان همچنین بومیان را از انجام مناسک فرهنگی مقدس منع کردند و تلاش کردند ضوابط اخلاقی جدیدی را به مردمان بومی تحمیل و ساختار سنتی خانواده‌ها را ریشه کن کنند. معمولاً مبلغین به تنهایی و در شرایط سخت کار می‌کردند. شمار زیادی از نمایندگان مؤسسه های دینی جهان از پشتیبانی نخبگان بانفوذ کشورهای مقتدر دنیا مانند کانادا سود می‌بردند.[۱۳۹] در سدهٔ نوزده، اُبلای مریمِ پاک،[۱۴۰] وفاداران به کاتولیک روم و مؤسسهٔ مبلغین کلیسای آنگلیکَن انگلستان[۱۴۱] مهمترین جمعیت‌های مبلغین بودند که در شبانه‌روزی‌های کانادا حضور داشتند. فرقهٔ هواداران مذهب (اوبلا)[۱۴۲] در سال ۱۸۱۶ در جنوب فرانسه و در چارچوب استراتژی عمومی‌تر کلیسای کاتولیک جهت کمک به انقلاب فرانسه تشکیل شد. اتحاد، نظم و اقتدار پاپ، برای این فرقه از اولویت‌ها بشمار می‌آمد و آیین اخلاقی سختگیرانه‌ای داشتند.[۱۴۳] در سال‌های ۱۸۴۰ اُسقف مونترال، ایناس بورژه،[۱۴۴] از اوبلا برای فرستادن مبلغین خود به کبک دعوت کرد. این مبلغین خیلی زود حوزهٔ فعالیتشان را گسترش دادند و تا مرزهای کبک و پره‌ری، شمال کانادا و همچنین سواحل اقیانوس آرام پیش رفتند.[۱۴۵] آنان پس از چیره شدن بر غرب و شمال کانادا متولی اداره و سرپرستی اکثر شبانه‌روزی‌ها شدند که توسط کلیسا احداث شده بودند. با اینحال آنان بدون مساعدت شماری از اعضای مجمع روحانیون مذهبی خواهران توان اجرای این پروژهٔ آموزشی را نداشتند. خواهران کاریته،[۱۴۶] خواهران گری،[۱۴۷] خواهران پرُویدانس،[۱۴۸] خواهران سَنت-آن[۱۴۹] و در سدهٔ بیست، خواهران اوبلای مریم پاک از مهمترین این جمعیت‌ها بودند. خدمات ارایه شده بوسیلهٔ این گروه ها آموزش و پرستاری در شبکه‌های شبانه‌روزی بود. به رغم اینکه مبلغین مذهبی فرقهٔ ژِزوئیت[۱۵۰] که از وفاداران کاتولیک روم بودند در بین بومیان نوول فرانس فعالیتی دیرینه داشتند اما در سدهٔ نوزده فعالیتشان را به دو مدرسه در جزیره مانیتولن محدود کردند. در سدهٔ بیست، این شبانه‌روزی‌ها در محدودهٔ اسپانیش در اونتاریو جای گرفتند.

جمعیت مبلغین کلیسای انگلستان نخستین گروه وابسته به کلیسا بودند که فعالیت خود را تماماً بر مسیحی نمودن «کافران»[۱۵۱] مستعمرات خود معطوف کردند. در سال ۱۸۰۲ اینان نخستین گروه مبلغین خود را به این منظور اعزام کردند. در سال ۱۸۲۰ پدر جان وِست[۱۵۲] به نمایندگی از این گروه به ریویِر-روژ[۱۵۳] سفرکرد و همانجا نخستین شبانه‌روزی را برای فرزندان بومیان بنا نهاد.[۱۵۴] در سال ۱۹۰۱ این کلیسا صاحب ۵۱۰ مبلغ مرد، ۳۲۶ مبلغ زن مجرد و ۳۶۵ پدر روحانی بومی در سراسر دنیا بود.[۱۵۵] آموزش مهارت‌های کار یدی از جمله بخش‌های بنیادین برنامهٔ آموزشی مبلغین بود. از سال ۱۸۵۳ مدیر جمعیت مبلغین کلیسای انگلستان اعلام کرد که: «مدارس ما در هند، زلاند نو و در تمامی حوزه های مأموریتمان دارای یک دپارتمان صنعتی هستند».[۱۵۶]

در سدهٔ نوزده جمعیت مبلغین مذهبی روش‌گرا[۱۵۷] و کلیسای مشایخی پروتستان[۱۵۸] انگلستان و آمریکا در ادارهٔ شبکه‌های شبانه‌روزی بومیان کانادا نیز فعال بودند. در مأموریت‌های فرقهٔ پروتستان، زنان نقش بسزایی ایفا می‌کردند. در برخی قبایل، شبانه‌روزی‌ها در مدارس و یتیم‌خانه‌هایی برپا می‌شد که همسران مبلغین در خانه‌های خود دایر می‌کردند. در سال‌های نخستین شکل‌گیری شبکهٔ شبانه‌روزی‌ها، زنان جوان کانادایی و انگلیسی بعنوان پرستار و آموزگار در مدارس دور افتادهٔ شمالی استخدام می‌شدند.[۱۵۹]

در ابتدای راه، پشتیبانی مالی این امر از منابع مالی خارج از کانادا تأمین می‌شد. در سال ۱۸۶۰ بنیان‌گذاران فرانسوی مؤسسهٔ نشر باورهای دینی[۱۶۰] و مؤسسهٔ سَنت آنفانس[۱۶۱] از چهل و دو تن از فرزندان بومیان حمایت مالی می‌کردند. این کودکان در دو مدرسه و دو یتیم خانه در غرب کانادا زندگی می‌کردند که توسط فرقهٔ اُبلا اداره می‌شدند.[۱۶۲] در سال ۱۹۰۷ بودجهٔ ساخت شبانه‌روزی شاپلو[۱۶۳] در اونتاریو به وسیلهٔ انگلستان تأمین شد.[۱۶۴]

از نظر مبلغین کاتولیک و پروتستان باورهای معنوی بومیان جز جادو و خرافه نبودند.[۱۶۵] ویلیام دونکان[۱۶۶] از مبلغین مؤسسهٔ کلیسایی مبلغین در کلمبی بریتانیک چنین می‌گوید: «برای شرح وضعیت زندگی بومیان چاره‌ای جز کافر و وحشی خواندنشان ندارم».[۱۶۷] این مبلغین همانانی بودند که بجا آوردن برخی مناسک مذهبی را بر بومیان ممنوع کردند. از آن جمله می‌توان مناسک معنوی نظیر جشن هدیه، ویژهٔ سواحل غربی کانادا و همچنین رقص خورشید، ویژهٔ پره‌ری را نام برد.[۱۶۸] همچنین در سال ۱۸۸۴ در کلمبی بریتانیک مبلغین کاتولیک روم به بهانهٔ ممنوع کردن برگزاری مراسم جشن هدیه گفتند شمار خانواده‌هایی که در این مراسم شرکت می‌کردند به اندازه‌ای کاهش یافته بود که برخی‌ها فرزندان خود را از مدرسه بیرون می‌کشیدند تا در سرمای زمستان در پیداکردن غذا والدین را یاری کنند.[۱۶۹]

مبلغین از سویی با فرهنگ بومیان مبارزه می‌کردند و از سوی دیگر در مراودات و معاملاتشان با دولت و نظامیان، از بومیان و منافعشان پشتیبانی می‌کردند. شمار زیادی از آنان زبان این اقوام را یاد گرفتند و با همان زبان مراسم مذهبی‌شان را در شبانه‌روزی‌ها برگزار کردند. دستاورد این تلاش، با رجوع به آمار سال ۱۸۹۹ گِرَوِش هفتاد هزار تن از جمعیت صد هزار نفری بومیان کانادا به دین مسیحیت بود.[۱۷۰]

در سدهٔ بیست کلیسای پروتستان جمعیت مبلغین کانادایی مستقل و ساختار آن را بنا کرد و به دنبال آن به استخدام مبلغین و نیروی انسانی مورد نیاز مدارسش در کانادا پرداخت. در سال ۱۹۲۵ کلیسای مِتُدیست و بیشتر جمعیت‌های کلیسای مشایخی پروتستان با اتفاق خود کلیسای واحدی را تشکیل دادند که سرپرستی همهٔ مدارس روش‌گرا و شمار زیادی از شبانه‌روزی وابسته به کلیسای مشایخی پروتستان را به عهده گرفت.

اگرچه شمار شبانه‌روزی‌ها از بدو تاریخ تشکیلشان متغیر بوده ولی بیشتر آنان (تا ۶۰ درصد) زیرنظر کلیسای کاتولیک روم اداره می‌شدند. این در حالیست که کلیسای انگلیسی تقریباً ۲۵ درصد، کلیسای یونیون[۱۷۱] تقریباً ۱۵ درصد، کلیسای مشایخی پروتستان فقط دو تا سه درصد، کلیسای باپتیست[۱۷۲] آمریکا یک شبانه‌روزی در یوکون و جمعیت انجیلی منونیت[۱۷۳] هم تنها سه مدرسه واقع در شمال غرب اونتاریو را اداره می‌کردند.

اگرچه نمایندگان کلیساها و دولت هریک شیوهٔ خاص خود را داشتند اما هر دو، هدفی مشترک را دنبال می‌کردند، یعنی متمدن و مسیحی کردن فرزندان بومیان. ابزار آنان برای رسیدن به این



هدف، نظام آموزشی بوده است که به کمک آن، کودکان بومی از فرهنگشان جدا و با ارزش‌ها و باورهای جدید تربیت می‌شدند. آنان از آموزش‌های پایهٔ مقدماتی برخوردار می‌شدند که نظام نوین کار صنعتی مرسوم در اروپا را ترویج می‌داد.

گسترش شبکه

از سال ۱۸۸۳ دولت فدرال تأمین مالی مدارس صنعتی غرب کانادا را که روز به روز بر شمار آنها افزوده می‌شد به دست گرفت و همچنان به پشتیبانی مالی از شبانه‌روزی‌های تحت سرپرستی کلیسا ادامه داد. به دنبال استعمار کشور، شبکهٔ شبانه‌روزی‌ها هم گسترش می‌یافت. همزمان با سکنی گزیدن کانادایی های اروپایی تبار در پره‌ری، کلمبی بریتانیک و شمال کانادا، شمار فزایندهٔ کودکان بومی جذب شبانه‌روزی‌ها می‌شدند.

در پی گسترش این شبکه، کنترل منابع مالی مربوط به آن خیلی سریع تبدیل به یکی از دغدغه های جدی دولت فدرال شد. برای نمونه، در سال ۱۸۸۸ دستمزدها کاهش یافت. در سال ۱۸۹۲ نگرانی حاصل از افزایش هزینه‌های مدارس فنی، اُتاوا را بر آن داشت تا نظام مالی سرانه‌ای را بنا سازد که براساس آن به هر کلیسا برابر شمار کودکان تحت پوشش، بودجه‌ای اختصاص داده می‌شد. کارگزاران آموزشی کلیسا هزینه‌های نگهداری، دستمزدها و کلیهٔ مخارج را از این مبلغ تأمین می‌کردند. با تصویب نظام جدید، مدارس فنی با کاهش بودجه مواجه شدند. برای نمونه، مدرسهٔ های‌ریور در آلبرتا، شاهد کاهش بودجه از ۱۸۵٫۵۵ دلار به ۱۳۰ دلار شد.[۱۷۴] به دنبال این تغییر، کلیساها برای جذب شمار بیشتر دانش آموز به رقابت پرداختند تا جایی که از پذیرش کودکان مبتلا به بیماری‌های مسری نیز ابایی نداشتند.

کلیساها [برای جبران کاهش بودجه] بیش از پیش به نیروی کار دانش آموزان در چارچوب نظام «نیمه وقت»[۱۷۵] وابسته شدند: دانش آموزان بزرگسال‌تر نصف روز را به کار کردن سپری می‌کردند. نظر به اینکه این دانش آموزان فقط نصف روز را در کلاس حاضر می‌شدند، عملاً شمار زیادیشان از آموزش با کیفیت مناسب بی‌بهره می‌ماندند.[۱۷۶]

در ابتدای سدهٔ بیست دولت فدرال اعلام کرد که سرمایه‌گذاری در مدارس شبانه‌روزی ناچیز بوده است. ساخت برخی از آنها با شتابزدگی همراه بوده و برخی دیگر آلوده و غیربهداشتی بوده‌اند و تعدادی هم برای جذب و نگهداری دانش آموزان با مشکل مواجه بودند. وزیر امور بومیان کالیفرد سیفتون،[۱۷۷] انحلال این مدارس و انتقال دانش آموزان به شبانه‌روزی‌های کوچک‌تر را در پیش گرفت.[۱۷۸] نگرانی برخاسته از میزان مرگ و میر ثبت شده در مدارس صنعتی، کلیسا را

برانگیخت تا شعب شبانه‌روزی را رسماً تعطیل کند. در سال ۱۹۰۸ ساموئل بلاک[۱۷۹] که یکی از گردانندگان این جنبش بود گفت شرایط بهداشتی در این مدارس به اندازه‌ای نامطلوب بوده که دولت در آستانهٔ مواجهه با اتهام قتل غیرعمد است.[۱۸۰] در سال ۱۹۰۸ فرانک اولیور،[۱۸۱] وزیر امور بومیان در دولت فدرال به این نتیجه می‌رسد که: «تلاش برای تربیت بومیان وحشی، با جداسازی کودکانشان از والدین و آموزش آنان همانند سفیدپوستان، اشتباهی تأسف بار است».[۱۸۲]

با وجود پشتیبانی از جانب مقامات عالی‌رتبه، خواستهٔ جنبش مبنی بر پایان دادن به نظام شبانه‌روزی‌ها به دلیل مخالفت صریح کلیسای کاتولیک و برخی سران کلیسای پروتستان ناکام ماند.[۱۸۳] در نهایت در سال ۱۹۱۰ یک نظام قراردادی تنظیم گردید که به موجب آن، بودجهٔ سرانه افزایش داده شد و همچنین برخی دستورالعمل‌های بهداشتی تنظیم گردید. در مجموع ۳۸۴۱ دانش آموز بومی در ۷۴ شبانه‌روزی ویژهٔ بومیان (واژه‌ای که مجموع مدارس صنعتی و شبانه‌روزی‌ها را شامل می‌شد) و ۶۷۸۴ دانش آموز در ۲۴۱ مدرسهٔ روزانه پذیرفته شدند؛ این مراکز آموزشی همه از پشتیبانی مالی دولت فدرال برخوردار بودند. بر اساس برآوردها تقریباً ۴۵ درصد کودکان بومی در هیچ مدرسه‌ای ثبت نام نشدند.[۱۸۴] اگرچه براساس قانون مربوط به بومیان، مبنای کار این مدارس پذیرش بومیان بود اما در سراسر دورهٔ فعالیت این مدارس شاهد حضور کودکان دورگه هم هستیم.

نظام مالی جدید درست چهار سال پیش از آغاز جنگ جهانی اول به مرحلهٔ اجرا درآمد. به دنبال فشار مالی وارده از جنگ، دولت به ناچار از تمام برنامه‌هایش در خصوص بهبود و بازسازی شبانه‌روزی‌ها چشم پوشی کرد.[۱۸۵] در سال ۱۹۲۰ دولت قانون مربوط به بومیان را اصلاح کرد و بر اساس آن کودکان هفت تا پانزده سال به اجبار در مدارس روزانه یا شبانه‌روزی ثبت نام می‌کردند. بنابراین، تنها دو مدرسهٔ روزانه و دو مدرسهٔ شبانه‌روزی گنجایش پذیرش بیشتر از نصف بچه مدرسه‌ای‌ها را داشتند.[۱۸۶]

با وجود تصویب قانون اجباری شدن تحصیل، مدارس همچنان در جذب دانش آموزان مشکل داشتند. مدیر شبانه‌روزی لُـژَک[۱۸۷] علیرغم میل باطنی تمام ماه سپتامبر را به چاپلوسی و مجیزگویی و جلب رضایت بومیانی می‌پرداخت که نمی‌خواستند فرزندانشان را به مدرسه بفرستند.[۱۸۸] با گذشت زمان و به یمن اجرای سختگیرانهٔ این قانون، مأموران بومیان در فصل پاییز در محله‌ای ویژه‌ای حاضر می‌شدند و دانش آموزان را نیز با خود به این مکان‌ها می‌کشاندند.[۱۸۹] کلیسا نیز موفق به دریافت حکمی از دادگاه گردید که بر مبنای آن والدینی را که از فرستادن فرزندانشان به مدرسه سرباز می‌زدند، به بازداشت تهدید می‌کرد.[۱۹۰] گاه پیش می آمد که پدر و مادری به دلیل عدم اجرای این قانون زندانی می‌شد.[۱۹۱] در سراسر تاریخ شبانه‌روزی‌ها، خط مشی دولت به سمتی سوق یافت که بچه های یتیم و کودکان بزهکار و ولگرد را به شبانه‌روزی‌ها بکشاند.

همچنین شاهد پدران و مادرانی بوده‌ایم که فرزندانشان را به شبانه‌روزی‌ها می‌سپردند برای اینکه توان تأمین نیازهایشان را نداشتند.[۱۹۲] در برخی اقوام، والدینی که روزی خود دانش آموز شبانه‌روزی‌ها بوده‌اند کودکانشان را به این مدارس می‌فرستادند چرا که تنها گزینهٔ پیش رو برای آموزش آنان بود.[۱۹۳]

در طی سال‌های ۱۹۲۰ هزینه‌های ادارهٔ این مدارس از منابع مالی مربوط به آن پیشی گرفت. در حقیقت این شبکه قربانی بی‌مسؤولیتی دولت شد. کارگزاران گزارش‌های انتقادی فراوانی در خصوص کیفیت بسیار نامطلوب غذا، تنبیه های بسیار سخت و حجم کار بسیار زیاد تحمیل شده به دانش آموزان، چاپ کردند. کلیساها به این گزارش‌ها، پاسخی از پیش تعیین شده داشتند: افزایش منابع مالی راه حلی است که می‌تواند به مشکلاتی از این دست پایان دهد. وزارت امور بومیان بطور مستمر سیاست‌های گوناگونی برای بهداشت، تربیت و آموزش تصویب می‌کرد اما این سیاست‌ها به شکل نظام‌مند اجرا نمی‌شد چرا که در گام نخست این وزارتخانه شمار اندکی بازرس تحصیلی به این شبانه‌روزی‌ها اختصاص داده بود که آموزش کافی هم ندیده بودند. در سال‌های بعد نیز بازرسی مدارس به عهدهٔ بازرسان تحصیلی شهرستانی نهاده شد که قدرت اجرایی نداشتند. با سبک سنگین کردن این واقعیات می‌توان به صراحت مشاهده کرد که سیاست اصلی دولت در این راستا، مهارهزینه‌ها بوده است. دولت پس از آنکه در سال‌های ۱۸۸۰ تصمیم گرفت مدیریت و تأمین امور مالی شبکهٔ مدارس متعلق به کلیسا را عهده‌دار شود، به گسترش این شبکه پرداخت بدون آنکه جنبهٔ مالی و مدیریت حرفه‌ای آنها را تضمین نماید. در نتیجه این شبانه‌روزی‌ها توان ارایهٔ آموزش مناسب به کودکان و حمایت‌های لازم از آنان را نداشتند.

بنا بر آمار سال ۱۹۲۷، ۶۶۴۱ دانش آموز[۱۹۴] در هفتاد و هفت شبانه‌روزی پذیرفته شدند. سال ۱۹۳۰ در نوول اکوس شبانه‌روزی شوبانَکَدی[۱۹۵] تشکیل شد و تنها شبانه‌روزی در ناحیهٔ مَریتیم[۱۹۶] بود که دولت فدرال آن را اداره می‌کرد و هدف از تشکیل آن سرپرستی کودکان یتیم، فرزندان نامشروع و نیز کودکان ولگرد بود.[۱۹۷] شبانه‌روزی‌های فورت جورج[۱۹۸] در سواحل خلیج جیمز[۱۹۹] (یکی انگلیسی و دیگری وابسته به کاتالویک‌ها) نخستین شبانه‌روزی‌هایی بودند که در ابتدای سال ۱۹۳۰ در کبک گشوده شدند. در سال ۱۹۳۱ شمار شبانه‌روزی‌ها به بالاترین میزان یعنی ۸۰ مدرسه رسید.[۲۰۰] با اینحال اگر چه در طی سال‌های بعدی تعداد شبانه‌روزی‌ها رفته رفته کاهش یافت ولی شمار دانش آموزان همواره روندی صعودی داشت.

رکود قابل توجه اقتصادی در سال ۱۹۳۰ دولت فدرال را وادار کرد که در چندین نوبت بودجهٔ شبانه‌روزی‌ها را کاهش بدهد. در این دوران افراد آسیب‌پذیر رنج بیشتری کشیدند؛ دانش آموزان شبانه‌روزی‌های بومیان نیز کم و بیش تحت تأثیر قرار گرفتند. در سال ۱۹۳۸ اگرچه دولت فدرال مبلغ ۱۸۰ دلار برای هر دانش آموز در شبانه‌روزی بومیان مانیتوبا واریز می‌کرد اما مدرسهٔ ناشنوایان مانیتوبا[۲۰۱] مبلغ ۶۴۲ دلار و مدرسهٔ پسران[۲۰۲] مبلغ ۵۵۰ دلار به ازای هر دانش آموز از حکومت استانی دریافت می‌کردند.[۲۰۳] در همین سال، بنا بر اعلامِ مؤسسهٔ امداد کودکان در آلبرتا[۲۰۴] کمک مالی روزانه برای هر دانش آموز نادیده گرفته شده دست کم یک دلار بوده است و این دو برابر مبلغی بود که دولت فدرال به هر دانش آموز در شبانه‌روزی‌های بومیان مانیتوبا اختصاص می‌داد.[۲۰۵]

افول بزرگ

واضح است که شبکهٔ شبانه‌روزی‌های بومیان طی سال‌های ۱۹۴۰ به ناکامی منتهی شد. در این سال شاهد اُفت سطح علمی دانش آموزان بوده‌ایم. در سال ۱۹۳۰ تنها سه درصد از این دانش آموزان موفق شدند به مدارج بالاتر از ششم دست یابند و این رقم در مورد دانش آموزان کانادایی ۳۳ درصد بود. در پایان جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۵، دولت فدرال هزینهٔ تحصیل

کمتر از هشتاد بومی دبیرستانی را تأمین می‌کرد.[۲۰۶] اگرچه بیش از بیست سال بود که وزارت امور بومیان داشتن مدرک آموزش استانی را برای همهٔ مدرسین اجباری کرده بود ولی مطالعهٔ انجام شدهٔ دولت در سال ۱۹۴۸ روشنگر این است که بیش از چهل درصد این افراد تعلیم حرفه‌ای ندیده بودند.[۲۰۷] این شرایط تا اندازهٔ زیادی پیوندی تنگاتنگ با ضعف مالی داشت. به دلیل ناچیزبودن دستمزد مدرسین و کارکنان شبانه‌روزی‌ها، استخدام آموزگاران متخصص بسیار دشوار بود چرا که آنها با اشتغال در حوزهٔ تخصصی خودشان درآمد بسیار بیشتری در مقایسه با دستمزد تدریس در شبانه‌روزی‌ها کسب می‌کردند.[۲۰۸]

دولت فدرال به جای اینکه با همکاری والدین نظام آموزشی مناسبی را به اجرا بگذارد تصمیم گرفت شبانه‌روزی‌ها را بتدریج منحل کند و مسئولیت آموزش اعضای ملل نخستین را به مسئولین استان‌ها انتقال داد. نخستین مرحلهٔ این فرآیند طولانی در سال ۱۹۴۹ به اجرا درآمد و دولت فدرال پذیرفت که هزینهٔ انجمن مدارس کلمبی بریتانیک را با هدف آموزش کودکان ملل نخستین تأمین کند. در سال ۱۹۶۰ دولت‌های استانی قراردادهایی مشابه به همین منظور منعقد کردند. اگرچه دولت بیشتر از فرایند «نظام هماهنگ» سخن می‌گفت تا «همگون‌سازی»، ولی موضوع آزادی همچنان مسألهٔ روز بود. در گزارش هاوثِرن[۲۰۹] که در سال ۱۹۶۷ به سفارش دولت و برای بررسی وضعیت بومیان ملل نخستین تهیه شده بود، می‌خوانیم: «نظام هماهنگ آموزش، نخستین مرحلهٔ فروپاشی اکثر مناطق ویژه است چرا که بومیان به لطف باسواد شدن با سبک زندگی سفید پوستان کانادا هماهنگ می‌شوند».[۲۱۰]

«... نظام هماهنگ آموزش نخستین مرحلهٔ فروپاشی اکثر مناطق ویژه است...»

گزارش هاوثِرن، ۱۹۶۷

در سال ۱۹۵۱ درحالی‌که هنوز شمار زیادی از شبانه‌روزی‌ها وابسته به نیروی کار دانش آموزان[۲۱۱] بودند نظام نیمه وقت رسماً برچیده شد. نظام تأمین بودجهٔ سرانه‌ای که مایهٔ دلگرمی شبانه‌روزی‌های پرجمعیت بود تا سال ۱۹۵۷ به قوت خود باقی ماند.[۲۱۲] در سال ۱۹۵۴ دولت فدرال اقدام به استخدام آموزگار کرد و در سال ۱۹۶۲، ۹۰ درصد این نیروها واجد شرایط لازم بودند.[۲۱۳] در سال ۱۹۵۳ شمار دانش آموزانی که در شبانه‌روزی‌های بومیان ثبت نام کرده بودند بالغ بر ۱۰۰۰۰ نفر بود.[۲۱۴] دو سال بعد درحالی‌که دولت فدرال در پی انحلال شبانه‌روزی‌ها در جنوب کانادا بود وزارتخانهٔ شمال کانادا و منابع ملی، شبکهٔ شبانه‌روزی‌ها را بطور قابل ملاحظه‌ای در شمال بسط داد و چندین مدرسه و خوابگاه دانش آموزی و حتی چندین شبانه‌روزی احداث کرد، این در حالی بود که دولت به دنبال انحلال شبانه‌روزی‌ها در جنوب بود.

در طی سال‌های ۱۹۵۰ شبانه‌روزی‌های نواحی جنوبی کانادا در طیفی گسترده در قالب مراکز حمایت از کودکان مورد استفاده قرار گرفتند. در سال ۱۹۵۳ تقریباً ۴۰ درصد دانش آموزان شبانه‌روزی‌ها، زیرپوشش این مراکز در آمدند چرا که دولت تشخیص داده بود این کودکان مورد بی‌توجهی والدین قرار داشتند.[۲۱۵] براساس یکی از مطالعات انجام شده توسط دولت فدرال در سال ۱۹۶۶ و در آستانهٔ جشن صدمین سالگرد کانادا اعلام شد که ۷۵ درصد دانش آموزان شبانه‌روزی‌ها از خانواده‌هایی بودند که «صلاحیت تربیت فرزندانشان را نداشتند».[۲۱۶] مسئولین تصمیم‌گیرنده شناخت درستی از خانواده‌ها و فرهنگ بومیان نداشتند. وقتی کودکان آنان در معرض خطر قرار می‌گرفتند دولت فدرال هیچگونه اقدامی برای منسجم نگاهداشتن خانواده‌ها نمی‌کرد و به راحتی مالک این کودکان می‌شد. در این دوره شاهد افزایش چشمگیر ضبط [کودکان توسط دولت] هستیم که به «مالکیت سال‌های ۱۹۶۰» شناخته می‌شود و این شرایط تا سال‌های ۱۹۷۰ ادامه یافت.[۲۱۷]

اگرچه شبانه‌روزی‌ها شاهد پیوستن طیف گستردهٔ دانش آموزان با فهرست بلند بالایی از نیازمندی‌ها بودند، بودجهٔ مالی تخصیص یافته به این امر رشد چشمگیری نداشت.[۲۱۸] بر اساس مطالعه ای که در سال ۱۹۶۷ در سسکچوان انجام گرفت این مراکز پرجمعیت، نامناسب و بسیار سختگیر تشخیص داده شدند. نویسندگان این گزارش می‌گویند: «نگران کننده ترین دغدغه در مورد این شبکه‌ها نبود توجه کافی به پیشرفت تک‌تک دانش آموزان است».[۲۱۹]

در سال ۱۹۶۹ در پی تصمیم دولت فدرال مبنی بر به دست گرفتن ادارهٔ اکثر شبانه‌روزی‌های جنوب، شاهد کاهش چشمگیر مشارکت کلیسا در امور شبانه‌روزی‌ها هستیم. در همین مدت دولت مسئولیت اغلب مدارس و خوابگاه های دانش آموزان نواحی شمال را به دولت یوکون و سرزمین‌های شمال‌غربی[۲۲۰] واگذار کرد. در دهه های بعد دولت باز هم بدون رایزنی با والدین دانش آموزان، بیشتر شبانه‌روزی‌ها را بست. تصمیم دولت بر بستن شبانه‌روزی بلوکیل[۲۲۱] نزدیک به سن پُل[۲۲۲] در آلبرتا اعتراض جامعهٔ بومیان منطقه را برانگیخت. دانش آموزان و والدینشان با تعطیل شدن این مدارس مخالفت می‌کردند و خواستار آن بودند که ادارهٔ آنها به قبایل واگذار گردد. اینان با اشغال شبانه‌روزی‌ها از بسته شدنشان جلوگیری کردند. به یمن میانجی‌گری‌های این مردم، شبانه‌روزی بلوکیل و برخی مدارس دیگر در سسکچوان، کلمبی بریتانیک و شمال کانادا، فعالیت‌های خود را زیر نظر مسئولین آموزش ملل نخستین دنبال کردند.[۲۲۳] اگرچه این مدارس زنجیره‌ای در طی سال‌های ۱۹۸۰ به فعالیت‌های خود پایان دادند ولی شبانه‌روزی گُردُن[۲۲۴] پرَنس آلبرت[۲۲۵] در سسکچوآن شبانه‌روزی‌های مشابه در بِلونایف[۲۲۶] اینوویک کمبریج بِی[۲۲۷] و اینوویک ایگَلویی[۲۲۸] در سرزمین‌های شمال‌غربی کانادا که بازمانده های این نظام بودند تا میانهٔ سال‌های ۱۹۹۰ به فعالیت خود ادامه دادند.[۲۲۹] درست زمانی که شبکهٔ شبانه‌روزی‌ها به فعالیت‌های خود پایان دادند دانش آموزان قدیمی‌اش سکوتشان را شکستند. آنان تلاش می‌کردند تا توجه ها را به شیوه‌های برخورد با دانش آموزان در شبانه‌روزی‌های آن دوران معطوف نمایند. همین رفتارها تار و پود تاریخ شبانه‌روزی‌های بومیان را می‌سازد.

این گفتار را با طرح دو نکته پایان می‌دهیم: رفتارهای بد تحمیل شده به دانش آموزان که بحث اصلی و مهم آخرین دهه بوده و مقاومت والدین و کودکانشان در برابر این شبانه‌روزی‌ها که مورد چشم پوشی واقع شده‌است. ■

۱ این مقاله بخشی از گزارش رسمی دولت است که توسط «کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا» تهیه و در سال ۲۰۱۲ منتشر شده‌است.

2 Commission de vérité et réconciliation du Canada

۳ «منشور» مربوط به مدارس شبانه‌روزی بومیان، مصوبهٔ سال ۲۰۰۷، ۱۳۴ مدرسه و شبانه‌روزی را زیر پوشش می‌داد. بر طبق این منشور، ساکنین پیشین این مؤسسه ها از حق دادخواهی و درخواست غرامت برخوردار می‌شدند. از زمان امضای این «منشور»، دانش آموزان قدیمی خواستار افزوده شدن بیش از ۱۳۰۰ مدرسه به لیست مدارس شدند. هشت مورد از این درخواست‌ها تا تاریخ ۳۱ آگوست ۲۰۱۱ پذیرفته شد اما موارد بسیار زیادی پذیرفته نشدند. در ماه آگوست ۲۰۱۱، «دادگاه عالی اونتاریو» فرمان افزوده شدن دو مدرسه شبانه‌روزی دیگر را به لیست یادشده صادر کرد. دست کم نه مدرسهٔ شبانه‌روزی دیگر وجود دارند که در پوشش منشور نیامده اند زیرا در ابتدای سدهٔ بیست تعطیل شده‌اند. افزون بر این، بسیاری از دانش آموزان بطور موقت در این مدارس حضور می‌یافتند. دانش آموزان روزانه برای جبران زیان‌هایی که در دوران تحصیلشان دیده بودند، دست به اقدامات قانونی زدند. دانش آموزان قدیمی شبانه‌روزی لابرادور، منطقه‌ای در شمال کانادا، همین شیوه را پیش گرفتند. شرح حال دانش آموزان لابرادور هنوز روایت نشده‌است.

4 Juge Murray Sinclair
5 Chef Wilton Littelchild
6 Marie Wilson
7 Sir John A.Macdonald
8 Qu'Appelle
9 Saskatchewan
10 High River
11 Alberta
12 Battleford
13 Miller, 1996, p.103
14 Hector Langevin
15 Débats,22 mai 1883, p.1377
16 Jaenen,1986
17 Institut Mohawk
18 Brantford
19 Nouvelle-Angleterre
20 Les missionnaires méthodistes ;
21 Mount Elgin
22 Munceytown
23 Wikwemikong
24 Manitoulin
25 Sault Ste.Marie

۲۶ Prairies دشتهای کانادا شامل سسکچوآن و مانی توبا،

27 Miller, ,1996 p.125-126 .
28 Milloy, ,1999 p.30
29 Miller, 1996,9.125;Tobias, 1991, p. 221-223
30 Terre de Rupert
31 Baie d'Hudson
32 Québec
33 Manitoba
34 Nunavut
35 Colombie-Britannique

۳۶ Confédération : کنفدراسیون کانادا با تلاش مک دونالد، اولین نخست وزیر کانادا و با تصویب قانون بریتانیای شمال آمریکا در تاریخ اول ژوئیه ۱۸۶۷ ایجاد شد. از این تاریخ، کانادا از بریتانیا مستقل شد. (م)

37 Premières Nations
38 Ojibway
39 Saulteux
40 Portage-la-Prairie
41 Cris-des-Plaines
42 Carter, 1999, p.113; Friesen, 1999, p.207-212; Tobias, 1991, p.213-225
43 Miller, 2009, 9.156
44 Cris
45 Duck Lake
46 Carter,1990,p.50-78;Friesn,1999,p.207-212;Taylor,1999,p.5-6;Tobias,1991,p.211-232.
47 McMillan et Yellowhorn,2004 . P. 33.
48 *Ibid.,* p.23; p.152;
49 *Ibid.,* p.118; p.152.
50 *Ibid.,* p.58-62;p.153.
51 *Ibid.,* p.56-62;p.278.
52 Rites de passage
53 McMillan et Yellowhorn, 2004, p.112-114.
54 Anjela Sydney
55 Tlingit
56 Yukon
57 Cruikshank, 1991, p.73 .
58 Albert Canadien
59 Déné
60 Canadien,2010,p.25
61 Isabelle Knokwood
62 Micmaque
63 Knockwood, 2001, p.17
64 Mary John
65 Moran, 1997, p35-36 .
66 Masak

۶۷(Mukluks) نوعی چکمه بلند و نرم که مردم قطب شمال می پوشند و آن را به روش سنتی از پوست خوک آبی تهیه می نمایند.

68 Raphael Ironstand
69 Duck Mountain
70 Dickson,1993,p.32
71 McMillan et Yellowhorn, 2004, p.82; p.112-114; Smith, 1987, p.15
72 Miller, 1996, p44. .
73 Barman, Hébert et McCaskill, 1986, p.3 ;Jaenen, 1973, p.88 .
74 Brody, 1987,p.141 .
75 Peter Jones
76 MacLean, ,2005 p107.
77 Miller, 1996, p.85 .
78 Augustine Shingwauk
79 Garden River
80 Sarnia
81 London
82 Toronto
83 Grand wigwam d'enseignement
84 Grand lac Chippewa
85 Shingwauk, ,1872 p.14
86 Alexandre Morris
87 Morris,1880, p.96
88 Sept
89 Henderson,1995,9.247-249
90 Morris, ,1880 p.292
91 Le Raport Davin
92 Nicholas Flood Davin
93 Adams,1995; Fear-Segal,2007
94 Davin, ,1879 p5-7 .
95 Minnesota
96 Davin,1879 ,p9.
97 *Ibid.,* p11.
98 *Ibid.,* p.11 .
99 *Ibid.,* p.10
100 Métis

101 Davin, 1879, p.10
102 *Ibid.*, p.14
103 *Ibid.*, p.15
104 Lawrence Vankoughnet
105 Affaires indiennes et du Nord Canada, dossier1/25-1,vol.15,L. Vankoughnet à Sir John A.Macdonald, 26 août 1887, cité dans Milloy, 1999, p.26 .
106 Saint-Boniface
107 Biblioghèque et Archives Canada, RG10, ovl.6039, dossier160-1 MR8152, novembre 1912, lettre de l'archevêque de Saint-Boniface à Sir Richard Rogers, cité dans Milloy, 1999, p.27
108 La Loi sur les Indiens
109 Cérémonie de potlatch
110 La danse du soleil
111 Act of the Gradual Civilization of the Indian Tribes in the Canada
۱۱۲ واحد قدیمی سطح برابر با ۴۰۴۷ متر مربع
113 Émancipation
114 Loi pourvoyant à l'émancipation graduelle des Indiens
115 Loi pourvoyant à l'émancipation graduelle des Indiens, à la meilleure administration des affaires des Indiens et à l'extension des dispositions de la loi31 , Virtoria, chapitre 42, S.C.1869.
116 Milloy, 1983, p.61 .
117 Duncan Campbell Scott
118 Bibliothèque et Archives Canada,RG 10, vol.6810,dossier 470-2-3, vol.7, Déposition de D.C.Scotte devant le Comité spécial de la Chambre des communes chargé d'enquêter sur les amendements apportés à la Loi sur les Indiens en 1920,p.63,N-3, cité dans Moore, Leslie, et Maguire, 1978,p.114.
119 Hayter Reed
120 Rapport du ministère des Affaires indiennes pour l'année se terminant le 31 décembre 1889, p. ,165 cité dans Ttley, 1993, p.119-120 .
121 James Smarth
122 Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes pour l'année 1897, Canada, Sessional Papers(14) 1898, xxvii, cité dans Miller, 1996, p. 158
123 Frank Oliver
124 Débats, 1897, colonne 4076, 14juin 1897, cité dans Hall, 1977, p134 .
125 Eskimos
126 Bibliothèque et Atchives Canada, RG 85, vol.1507, dossier 600-1-1, partie 7, Report on Education in Canada's Northland, 12décembre 1954, cité dans King, 1998, p.66
127 Rébellion
128 J.A.Macrae
129 Bibliothèque et Archives Canada, RG 10, vol, 3647, dossier 8128, MRC 10113, J.A.Macrae au commissaire au Indiens, Regina, 18 décembre 1886, cité dans MIlloy, 1999, p.32
130 Duncan Campbell Scotte
131 D.C.Scotte, «Report of the superintendent of Inidan Education, 1910», dans Rapport du ministère des Affaires indiennes pour l'année se terminant le 31 mars1910, p.273 .
132 L'Industrial School Act
133 Peikoff et Brickey, 1991, p.40
134 Sutherland, ,2000 p.107 .
135 Vital Grandin
136 Citeaux
137 Huel, 1996, p.119-120 .
138 Bullen, ,1991 p.139-140 .
139 Choquette, 1995;Huel, ;1996 Usher,1974 .
140 Oblats de Marie Immaculée
141 Church Missionary Society de l'Église anglicane d'Angleterre
۱۴۲ واژهٔ oblat, oblate در زبان فرانسوی به کودکی اطلاق می‌شود که پدر و مادر به خانقاه می‌سپارندش تا آموزش دینی ببیند و در راه خدا خدمت کند. (م)
143 Choquette, ,1995 p.1-20 .
144 Ignace Bourget
145 Choquette, 2004. p.192-194
146 Les Sœurs de la Charité
147 Les Sœurs grises
148 Les sœurs de la Providence
149 Les sœurs de Sainte-Anne
150 Jésuites
151 Païens
152 Le révérend John West
153 Rivière-Rouge
154 Stevenson, 1988, p. 133-136
155 Moorhjouse, 1973, p. 274
156 Henry Venna à James Quaker, 29 november 1853, cité dans W.Knight, The missionary Seretariat of Henry Venn, B.D., London: Longmans, Green, 1880, p. 53, cite dans Usher, 1974, p. 22
157 Les sociétés missionnaires méthodistes d'Angleterre et des États-Unis
158 Les sociétés missionnaires presbytériennes d'Angleterre et des États-Unis
159 Hare et Barman, 2006; McPherson, 1995;Rutherdale, 2002.
160 La Société de la propagation d la foi
161 La Société de la Sainte-Enfance
162 Huel, 1996, p. 69-71
163 Chapleau
164 Morantz, 2002, p. 213
165 Choquette, 2004, p.56
166 William Duncan.
167 William Duncan, Journal numéro2, ,1857 bobine 2154, William Duncan Papers, Collections specials, University of British Columbia, cite dans Higham, 2000, p.56
168 Pettipas, 1994, p.87-125 .
169 La Violette, 1961, p.41
170 Grant, 1985, p.242
171 Union
172 Baptiste
173 Congrégation évangélique mennonite
174 Miller, 1996, p.126 .
175 De demi-journées
176 Miller, 1996, p.157
177 Clifford Sifton
178 Milloy, 1999, p.72
179 Samuel Blake
180 Milloy, 1999, p.77
181 Frank Oliver
182 Archives du Synode general de l'Église Anglican du Canada, M75-103, séries 2-14, Missionary Society of the Church in Canada, Frank Oliver à l'Église Anglican du Canada, 28 janvier 1908, dans Coates, 1991, p.146
183 Grant, 1985, p.192-195
184 Miller, 1996, p.141
185 Milloy, 1999, p.94-95
186 *Ibid.*, p.70-71
187 Lejac
188 Coccola, 1988, p.175
189 Johnston, 1988, p.19-20

190 Persson, 1986, p.157
191 Kelm, 2003, p.98
192 Whitehead, 1988, p.62
193 Goodwill et Sluman, 1984, p.190
194 Miller, 1996, p.142
195 Shubenacadie
196 Maritimes
197 Miller, 1996, p.313
198 Fort George
199 Rive de la baie James
200 Milloy, ,1999 p.102
201 La Manitoba School for the Deaf
202 La Manitoba School for the Boys
203 Milloy, 1999, p.103-105
204 Children's Aide Society de l'Alberta
205 Milloy, 1999, p.332
206 Miller, 1996, p.390
207 Milloy, 1999, p.176
208 Miller, 1996, p.389
209 Rapport Hawthorn
210 Hawthorn, 1967, p.88
211 Milloy, ,1999 p.226
212 *Ibid.,* p.393
213 *Ibid.,* p.227
214 *Ibid.,* p.214
215 Milloy, ,1996 p.214
216 Affairres indiennes et du Nord Canada, dossier 40-2-185, ol.1, Relationships between Church and State in Indian Education, 26 september 1966, cite dans Milloy, 1999, p.214
217 Johnston, 1983, p.57
218 Milloy, ,1999 p.215
219 Candadian Welfare Concil, 1967 p.151
220 Territoires du Nord-Ouest
221 Blue Quills
222 St.Paul
223 Persson, 1986, p.164-167
224 Gordon
225 Prince Albert
226 Yellowknif
227 Inuvik de Cambrige Bay
228 Inuvik d'Iqaliuit
229 Dyck, 1997, p.120

Références:

- Adams, David Wallace. Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875–1928, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas, 1995.
- Baker, Simon. Khot-La-Cha: The Autobiography of Chief Simon Baker, compilé et publié sous la direction de Verna J. Kirkness, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1994.
- Barman, Jean. « Schooled for Inequality: The Education of British Columbia Aboriginal Children », dans Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises, 2003.
- Bird, Madeline, avec l'aide de soeur Agnes Sutherland. Living Kindness: The Dream of My Life, The Memoirs of Metis Elder, Madeline Bird, Yellowknife, Outcrop, 1991.
- Blondin-Andrew, Ethel. « New Ways of Looking for Leadership », dans Leading in an Upside-Down World: New Canadian Perspectives on Leadership, publié sous la direction de J. Patrick Boyer, Toronto, Dundurn Press, 2003.
- Brass, Eleanor. I Walk in Two Worlds, Calgary, Glenbow Museum, 1987.
- Bullen, John. « J.J. Kelso and the 'New' Child-Savers: The Genesis of the Children's Aid Movement in Ontario », dans Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada, publié sous la direction de Russell Smandych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research.
- Callahan, Ann B. On Our Way to Healing: Stories from the Oldest Living Generation of the File Hills Indian Residential School, mémoire de maîtrise, University of Manitoba, 2002.
- Campbell, Maria. Halfbreed, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1973.
- Canadien, Albert. From Lishamie, Penticton, Theytus Books, 2010.
- Carter, Sarah. Aboriginal People and Colonizers of Western Canada to 1900, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- Charland, Elise. « The Courage to Change », dans Residential Schools: The Stolen Years, publié sous la direction de Linda Jaine, Saskatoon, University of Saskatchewan, University Extension Press, 1995.
- Choquette, Robert. Canada's Religions: An Historical Introduction, Ottawa, University of Ottawa Press, 2004.
- _____. The Oblate Assault on Canada's Northwest, Ottawa, University of Ottawa Press, 1995.
- Coccola, Nicolas. They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Coccola, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press, 1988.
- Cruikshank, Julie, en collaboration avec Angela Sidney, Kitty Smith, et Annie Ned. Life Lived Like a story: Life Stories of Three Yukon Native Elders, Vancouver, University of British Columbia Press, 1991.
- Davin, Nicholas Flood. Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds, Ottawa, 14 mars 1879.
- Deiter, Constance. From Our Mother's Arms: The Intergenerational Impact of Residential Schools in Saskatchewan, Etobicoke, United Church Publishing House, 1999.
- Dickson, Stewart. Hey, Monias! The Story of Raphael Ironstand, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1993.

- Driben, Paul, et Robert S. Trudeau. When Freedom Is Lost: The Dark Side of the Relationship between the Government and the Fort Hope Band, Toronto, University of Toronto Press, 1983.
- Duncan, Cedric. « Cedric Duncan », dans Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society, 2006.
- Dyck, Noel. Differing Visions: Administering Indian Residential Schooling in Prince Albert 1867–1995, Halifax, Fernwood Press, 1997.
- Elias, Lillian. « Lillian Elias », dans Nous étions si loin : l'expérience des Inuits dans les pensionnats, publié sous la direction de la Fondation autochtone de l'espoir, Ottawa, Fondation autochtone de l'espoir, 2010.
- Fear-Segal, Jacqueline. White Man's Club: Schools, Race, and the Struggle of Indian Acculturation, Lincoln and London, University of Nebraska, 2007.
- Fiske, Jo-Anne. « Gender and the Paradox of Residential Education Carrier Society », dans Women of the First Nations: Power, Wisdom and Strength, publié sous la direction de Christine Miller et Patricia Chuchryk, avec Marie Smallface Marule, Brenda Many Fingers et Cheryl Deering, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1996.
- _____. « Life At Lejac », dans Sa Ts'e: Historical Perspectives on Northern British Columbia, publié sous la direction de Thomas Thorner, Prince George, College of New Caledonia Press, 1989.
- Ford, Clellan S. Smoke From Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief, Hamden, CT, Archon Books, 1971.
- French, Alice. My Name Is Masak, Winnipeg, Peguis Publishers, 1976.
- Friesen, Gerald. The Canadian Prairies: A History, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- Goodwill, Jean, et Norma Sluman, John Tootoosis, Winnipeg, Pemmican Publications, 1984.
- Grant, John Webster. Moon of wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounters since 1534, Toronto, University of Toronto Press, 1985.
- Gresko, Jacqueline. « Creating Little Dominions Within the Dominion: Early Catholic Indian Schools in Saskatchewan and British Columbia », dans Indian Education in Canada, vol. 1,The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- Hall, D.J. « Clifford Sifton and Canadian Indian Administration, 1896–1905 », dans Prairie Forum 2, 1977.
- Hare, Jan, et Jean Barman. « Good Intentions Gone Awry: From Protection to Confinement in Emma Crosby's Home for Aboriginal Girls », dans Good Intentions: EuroCanadians and Aboriginal Relations in Colonial Canada, publié sous la direction de D. Nock et C. Haig Brown, Vancouver, University of British Columbia Press, 2006.
- Henderson, James [sákéh] Youngblood. « Treaties and Indian Education », dans First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds, publié sous la direction de Marie Battiste et Jean Barman, Vancouver, University of British Columbia Press, 1995.
- Huel, Raymond J.A. Proclaiming the Gospel to the Indians and Métis, Edmonton, University of Alberta Press et Western Canadian Publishers, 1996.
- Jaenen, Cornelius J. « Education for Francization: The Case of New France in the Seventeenth Century », dans Indian Education in Canada, vol. 1, The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- Jamplosky, L. « Advancement in Indian Education », dans The Education of Indian Children in Canada: A Symposium, publié sous la direction de L.G.P. Waller, Toronto, The Ryerson Press, 1965.
- Janvier, Alphonse. « Alphonse Janvier », dans Métis Memories of Residential Schools: A Testament to the Strength of the Métis, Edmonton, Métis Nation of Alberta, 2004.
- Joe, Rita, avec l'aide de Lynn Henry. Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi´kmaq Poet, Charlottetown, Ragweed Press, 1996.
- Johnston, Basil H. Indian School Days, Toronto, Key Porter Books, 1988.
- Kelm, Mary-Ellen. « A Scandalous Procession: Residential Schooling and the Reformation of Aboriginal Bodies, 1900–1950 », dans Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises, 2003.
- Knockwood, Isabelle. Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Roseway, N.-É., Fernwood, 2001.
- LaViolette, Forrest. The Struggle for Survival: Indian Cultures and the Protestant Ethic in British Columbia, Toronto, University of Toronto Press, 1961.
- Marguerite. « Marguerite », dans Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec, publié sous la direction de Richard Gray et Martine Gros Louis Monier, Wendlake, Québec, Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2010.
- MacLean, Hope. « Ojibwa Participation in Methodist Residential Schools in Upper Canada, 1828–1860 », dans The Canadian Journal of Native Studies, vol. 25, no 1, 2005.
- McMillan, Alan D., et Eldon Yellowhorn. First Peoples in Canada, Vancouver et Toronto, Douglas & McIntyre, 2004.
- McPherson, Margaret E. « Head, Heart, and Purse: The Presbyterian Women's Missionary Society in Canada, 1876–1925 », dans Prairie Spirit: Perspectives on the Heritage of the United Church of Canada in the West, publié sous la direction de Dennis L. Butcher, Catherine MacDonald, Margaret E. McPherson, Raymond R. Smith et A. McKibbin Watts, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1995.
- Miller, J.R. Compact, Contract, Covenant: Aboriginal Treaty Making in Canada, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- _____. Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- Milloy, John S. « The Early Indian Acts: Developmental Strategy and Constitutional Change », dans As Long as the Sun Shines and Water Flows, publié sous la direction de Ian L. Getty et Antoine S. Lussier, Vancouver, University of British Columbia Press, 1983.

- _____. A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1999.
- Moorhouse, Geoffrey. The Missionaries, Philadelphie et New York, J.B. Lippincott Company, 1973.
- Moran, Bridget. Stoney Creek Woman: The Story of Mary John, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1997.
- Morantz, Toby. The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002.
- Morris, Alexander. The Treaties of Canada with the Indians of Manitoba and the North-West Territories, Including the Negotiations on Which They Were Based, 1880, réimpression, Saskatoon, Fifth House, 1991.
- Mountain Horse. Mike, My People, The Bloods, Calgary, Glenbow Museum, 1979.
- Peikoff, Tannis, et Stephen Brickey. « Creating Precious Children and Glorified Mothers: A Theoretical Assessment of the Transformation of Childhood in Canada », dans Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada, publié sous la direction de Russell Smandych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research Institute of the University of Manitoba, 1991.
- Pettipas, Katherine. Severing the Ties that Bind: Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1994.
- Persson, Diane. « The Changing Experience of Indian Residential Schooling: Blue Quills, 1931–1970 », dans Indian Education in Canada, vol. 1, The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- Rutherdale, Myra. « Mothers of the Empire: Maternal Metaphors in the Northern Canadian Mission Field », dans Canadian Missionaries, Indigenous Peoples: Representing Religion at Home and Abroad, publié sous la direction de Alvyn Austin et Jamie S. Scott, Toronto, University of Toronto Press, 2005.
- Sandy, Ralph. « Ralph Sandy », dans Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society, 2006.
- Schmalz, Peter S. The Ojibwa of Southern Ontario, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- Shingwauk, Augustine. Little Pine's Journal: The Appeal of a Christian Chippeway Chief on Behalf of his People, Toronto, Copp, Clark, 1872.
- Smith, Donald. « F.O. Loft », dans Dictionnaire biographique du Canada, http://www.biographi.ca/009004-119.01-e.php?&id_nbr=8419&&PHPSESSID=vzofxpjx (consulté le 21 août 2011).
- Smith, Donald. « Fred Loft », dans Encyclopedia of North American Indians, publié sous la direction de Frederick E. Hoxie, Boston, Houghton Mifflin, 1996.
- _____. Sacred Feathers: The Reverend Peter Jones (Kahkewaquonaby) and the Mississauga Indians, Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- Speare, Jean E., éd. The Days of Augusta, Vancouver, J.J. Douglas, 1973.
- Stevenson, Winona. « The Red River Indian Mission School and John West's 'Little Charges' 1820–1833 », dans Native Studies Review 4, no 1 et 2, 1988.
- Sutherland, Neil. Children in English-Canadian Society: Framing the Twentieth-Century Consensus, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2000.
- Tobias, John L. « Canada's Subjugation of the Plains Cree, 1879–1885 », dans Sweet Promises: A Reader on Indian White Relations in Canada, publié sous la direction de J.R. Miller, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- Thrasher, Anthony Apakark. Thrasher: Skid Row Eskimo, Toronto, Griffin House, 1976.
- Whitehead, Margaret. « Introduction », dans They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Coccola, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press, 1988.
- Willis, Jane. Geniesh: An Indian Girlhood, Toronto, New Press, 1973.

استعمار اروپایی و بومیان[۱]

برگردان: شیوا قربانیان

در سدهٔ دهم در قطب شمال و در زمانی‌که وایکینگ‌ها در سرزمین بافن[۲] و در امتداد کرانهٔ اقیانوس اطلس لنگر انداختند، نخستین روابط شناخته شده میان اروپا و بومیان کانادا در گرئونلند[۳] و لابرادور برقرار شد. حکایت اریک لوروژ[۴] شرح مفصلی ازسفرهای خود او، لیف هاپنی اریکسون،[۵] بی‌جارنی هرجولفسون،[۶] و چند تن دیگر از وایکینگ‌های مشهور را نقل می‌کند. پسرِ اریک لوروژ سفرهای دیگری به نیوفاندلند[۷] داشت (که در آن زمان وینلاند[۸] نامیده می‌شد). اطلاعات زیادی از آن دوران در دست نیست، اما به نظر می‌رسد که بومیان در مقابل اروپاییان ایستادگی نمودند زیرا دشمنی‌های روزافزون میان وایکینگ‌ها و بومی‌ها - قبیلهٔ بئوتوک[۹] در جزیره نیوفاندلند- پایانی بود بر تمام تلاش‌های تشکیلات اروپایی مبنی بر ایجاد « قلمرو کانادا». سفرهای واکینگ‌ها به کانادا چندان ادامه نیافت، حتی با این احتمال که تلاش اسکاندیناوها برای تصاحب شمال نیوفاندلند به مدت شش دهه، از سال‌های ۹۹۰ تا ۱۰۵۰ به طول انجامید.

در شرق کانادا کمابیش روابط دیگری برقرار شد که بسیار زود گذر بودند. در سال ۱۴۹۷ جیووانی کابوتو[۱۰] (این نام در زبان انگلیسی جان کابوت و در زبان فرانسوی ژان‌کابو[۱۱] تلفظ می‌شود) که یک کاشف ایتالیایی و جیره‌خوار انگلستان بود، به نیوفاندلند و سپس کپ-بروتون[۱۲] (که امروزه در نوول اِکوس[۱۳] قرار دارد) سفر کرد، درحالی‌که فکر می‌کرد آمریکا را کشف کرده است. چنانچه پیش از او و در سال ۱۴۹۲ کریستف کلمب با رسیدن به جزایر آنتیل چنین تصوری کرده بود. کابوتو انسان‌هایی را که در آنجا ملاقات کرده بود «بومی»[۱۴] نامید. جیووانی کابوتو سرزمین نیوفاندلند را تصرف کرد و آن را به نام، و به افتخار قدیسِ وقت یعنی پادشاه انگلستان هانری هفتم، جان مقدس[۱۵] نامید. برخی مورخان او را نخستین کاشف کانادا می‌دانند اما هیچ نشانی از استعمار در این دوره وجود ندارد.

در سال ۱۵۲٤ جیووانی دا ورازانو[۱۶]، به نام پادشاه فرانسه، سفر شناسایی آمریکای شمالی را آغاز کرد. او پس از رسیدن به ساحل کارولین شمالی، کرانهٔ ساحلی را تا دهانهٔ رودخانهٔ هادسون[۱۷] ادامه داد و سپس به جزیره کپ-بروتن رسید. به سبب زیبایی درختان و مناظری که در سرزمین‌های ماری‌لند کنونی و ویرجینی تحسین او را برانگیخته بود، ورازانو این منطقه شرقی کانادا را آرکادیا (آکادی)[۱۸] نامید. برخی مورخان بر این عقیده‌اند که آکادی برگرفته از واژهٔ آلگاتیگ[۱۹] است، که در زبانِ میک‌مک[۲۰] به معنای «محلی برای اردو زدن»است. برخی دیگر معتقدند که این واژه شکلی متفاوت از واژه کودی[۲۱] در زبان مالسیت[۲۲] است به معنای «محل حاصل‌خیز». سال‌ها بعد یعنی در سال ۱٦۰۳، ساموئل دو شامپلن[۲۳] بار دیگر واژهٔ آرکادی را، که گاهی «آرکادی» و گاه «آکادی» می‌نوشت، مطرح کرد. به هرحال، ورازانو می‌دانست که این کلمه نه آسیایی است و نه آفریقایی، بلکه به قاره ای ناشناخته مربوط است.

چند دهه بعد در سال‌های ۱۵۷٦ و ۱۵۷۸، مارتن فروبیشر[۲۴] سه سفر اکتشافی را با عبور از لابرادور در شمال کانادا انجام داد. او نیز بر این باور بود که گذرگاه افسانه‌ای شمال‌غربی را یافته و تصور می‌کرد که جزیرهٔ بافن دارای منابع غنی طلاست. با این حال به تدریج که کاوشگران وارد سرزمین‌های پهناور یخ زدهٔ شمالی شدند به منابع در خور توجهی دست پیدا نکردند. روابط با اینوویت‌ها[۲۵] بسیار اندک بود. در سال ۱۵۸۳ سِرهامفری گیلبرت[۲٦] جزیرهٔ نیوفاندلند را به نام انگلستان تصرف کرد و در آنجا با شمار فراوان کشتی‌های ماهی‌گیری اسپانیایی، پرتغالی و فرانسوی مواجه شد. در هنگام بازگشت، کشتی او اسکیرل[۲۷]، در طوفان غرق شد و تمام خدمه به همراه خود گیلبرت جان سپردند و مهاجرانی هم که با خود به جزیره آورده بود به سرنوشت سپرده شدند. به گفته مورخان این مهاجران زندگی سختی را در میان بئوتوک‌ها[۲۸] که به داخل زمین‌ها رانده شده بودند، می‌گذراندند.

آغاز هجوم اروپا

روابط به مراتب متداوم‌تر در حدود اواخر سدهٔ شانزدهم اتفاق افتاد زمانی‌که اروپاییان (از جمله اسکاندیناوها، بروتن‌ها، باسک‌ها، نرماندها و...) ماهی‌گیری را در اقیانوس اطلس شمالی آغاز کردند. بومیان معمولاً ماهی‌گیران خارجی را در کنار خود تحمل می‌کردند به شرطی‌که صرفاً اهداف تجاری داشته باشند و اقدامی جهت اقامت در آن سرزمین‌ها نکنند. در طی همین دوران، بسیاری از ماهی‌گیران فرانسوی، اسپانیایی و پرتغالی، همه ساله در فصل بهار برای ماهی‌گیری به پهنهٔ نیوفاندلند می‌آمدند و با فرارسیدن پاییز با محموله‌های شامل ماهی مورو[۲۹] نمک‌سوده بازمی‌گشتند. درست پیش از آنکه ژاک کارتیه[۳۰] این قلمرو را به نام پادشاه فرانسه تصرف کند، این جزیره و جنوب لابرادور، آن جایی‌که باسک‌ها نهنگ شکار می‌کردند، تنها مکان ماهی‌گیری به شمار می‌آمد. گمان می‌رود که هجوم قطعی اروپاییان در اوایل سدهٔ هفدهم آغاز شده، زمانی‌که حدود ۱۰۰۰ کشتی هر ساله برای ماهی‌گیری می‌آمدند و با پوست فروشان خلیج سن‌لوران[۳۱] و امتداد ساحل اقیانوس اطلس معامله می‌کردند. به‌این‌ترتیب منطقهٔ نیوفاندلند به گونه‌ای تبدیل به «منطقهٔ الحاقی اروپا» برای ماهی‌گیران شد.

با این حال در میان سایر اروپاییان، فرانسوی‌ها و بریتانیایی‌ها بیش از دیگران روابط خود را با بومیان کانادا حفظ کردند. در ابتدا فرانسوی‌ها در جزیرهٔ نیوفاندلند، آکادی و در کنارهٔ رودخانهٔ سن‌لوران و سپس در اطراف دریاچه‌های بزرگ تا حد فاصل درهٔ اوهایو[۳۲] و کمی پس از آن تا جنوب، گردهم آمدند. بریتانیایی‌ها درابتدا خلیج‌های هادسون و جیمز[۳۳] و سپس جزیرهٔ نیوفاندلند، آکادی و پس از آن تمام سواحل شرقی قاره را برای اقامت برگزیدند. همچنین می‌دانیم که هلندی‌ها و اسپانیایی‌ها در جنوب و روس‌ها در شمال‌غربی، این سرزمین‌ها را اشغال کردند اما هنوز کسی از «کانادا» گفتگو نمی‌کند.

قرارگاه بازرگانی وتبلیغات مذهبی

فرانسوای اول[۳۴] پادشاه فرانسه، ژاک کارتیه را برای سرپرستی یک سفر اکتشافی جهت جست‌وجوی «طلا و اشیاء قیمتی دیگر» و همچنین یافتن گذری به سوی غرب (آسیا) برگزید. این کاشف بندر سنت مالو را با دو کشتی عظیم و به همراه ٦۱ نفر درماه آوریل سال ۱۵۳٤ ترک کرد. پس از بیست روز وی به جزیره نیوفاندلند رسید و با عبور از تنگهٔ بل-ایل[۳۵] (میان نیوفاندلند و لابرادور) مسیرش را در امتداد کرانهٔ غربی جزیره ادامه داد تا

خلیج سن‌لوران را کاملا دور زده باشد. کارتیه در سفر نخستش به جزیرهٔ پرنس ادوارد و ساحل نیوبرانزویک[۳۶] رسید، سپس وارد خلیج کوچکی شد و آن را «خلیج گرما»[۳۷] نامید. پس از آن در شبه جزیرهٔ گاسپزی[۳۸] لنگر انداخت و در تاریخ ۲٤ ژوییه ۱۵۳٤ صلیبی را در آنجا نصب کرد به همراه نوشتهٔ: «زنده باد شاه فرانسه». اما بومی‌ها معترض شدند و رییس دوناکونا[۳۹] (که کارتیه او را «کاپیتان» نامیده بود) این مسئله را به او متذکر شد. روایت کارتیه تصویر آشکاری را از واکنش محلی‌ها[٤۰] (واژه‌ای که در آن زمان مرسوم بوده) در مقابل صلیب عَلَم شده در گسپه ترسیم می‌کند:

«هنگامی که با کشتی‌ها بازگشتیم، کاپیتان با پوششی از پوست قدیمی خرس سیاه به همراه سه پسر و برادرش با قایقی آمد و نطقی طولانی برایمان ایراد کرد درحالی‌که صلیب را نشان می‌داد و با دو انگشتش علامت صلیب را ترسیم می‌کرد. سپس به زمین‌های دورتادورمان اشاره کرد چنان که گویی قصد داشت به ما بگوید که تمام این زمین‌ها متعلق به اوست و ما نباید بدون اجازهٔ او صلیب را در زمین نصب می‌کردیم».

این ارتباطات اولیه با بومیان همچنان شکننده باقی ماند، حتی با وجود اینکه کارتیه اجازه گرفت که دو بومی (دوماگویا و تنوآنی) را همراه خودش ببرد.[٤۱] ژاک کارتیه در طی سفر دومش به کانادا (۱۵۳۵ - ۱۵۳٦) چندین روستا را یافت که متعلق به ماهی‌گیران و کشاورزان بومیان آمریکای شمالی[٤۲] بودند و در امتداد کرانهٔ شمالی سن‌لوران و خلیجی در اوشلاگا[٤۳] (درمونترال)، که ازاستاداکونا[٤٤] (در کبک) می‌گذرد، پراکنده بودند. قبایل میک‌مک و ایروکوآ[٤۵] نسبت به اهداف واقعی این کاشف خارجی که در جست و جوی راهی به سوی آسیا و اندوخته‌های طلا، نقره و مس بود، بدگمان بودند.

سفرهای کارتیه به لحاظ زبان‌شناسانه سهم بسزایی در تسریع روند مکان‌شناسی شرق کانادا داشت و باید یادآور شد که ژاک کارتیه نام مکان‌های کانادا را به اروپا معرفی کرد. در ادامه شرحی از مارت فریبل[٤٦] زبان‌شناس راجع به کارتیه می‌آید که بسیار تحت تأثیر نام‌گذاری‌های محلی وی بود:

«ژاک کارتیه در دومین سفرش (۱۵۳۵ - ۱۵۳٦) برای نخستین بار وارد سن‌لوران می‌شود. مردمان ایروکوآ را در استاداکونا (در زبان آنان به معنی «صخره ساحلی بزرگ»است، کبک کنونی) ملاقات می‌کند. وی این منطقه را «قلمرو کانادا» می‌نامد که از واژهٔ کاناتا[٤۷] گرفته شده و در زبان ایروکوآ به معنی «دهکده» است، درحالی‌که منطقهٔ مونترال نامش را از سرزمین اوشلاگا گرفته است».

در اواخر سدهٔ شانزدهم ایروکواهای اهل لوران کرانه های سن‌لوران را ترک می‌کنند و میک‌مک‌های اهل مارتیم جایگزینشان می‌شوند. اینان در گذشته و از مدت‌ها پیش از طریق جادهٔ باربری و در امتداد رودخانه‌های رستیگوش، ماتاپدیا و ماتان[٤۸] و پیش از آن در جنوب از طریق حوضچهٔ رودخانه‌های اشمن و شودیر[٤۹] به آنجا می‌آمدند. بنابراین فرانسوی‌ها در اواخر سدهٔ شانزده و ابتدای سدهٔ هفده اسامی مکان‌ها به زبان میک‌مک را می‌پذیرند و به کار می‌برند. به این ترتیب گاسپه که از واژهٔ میک‌مک «ژسپگ»[۵۰] به معنای «انتها» گرفته شده، جایگزین واژهٔ هونگدو[۵۱] می‌شود که اصالتاً ایروکوایی است و کارتیه آن را به کار می‌برد. به همین ترتیب کبک هم که از ریشهٔ میک‌مک ژپگ[۵۲] به معنی «تنگه» می‌باشد، جایگزین واژهٔ«استاداکونای» ایروکوآیی می‌شود. و اما آنتی‌کوستی[۵۳] که از ناتیگوستگ[۵٤] (در زبان میک‌مک به معنی «زمین گسترده») وارد شده، جایگزین نام جزیرهٔ اسومپسیون[۵۵] می‌شود که کارتیه آن را مطرح کرده بود. و بالاخره، نام تادوساک[۵٦] از واژهٔ ژیاتوزوگ[۵۷] گرفته شده به معنای «میان صخره‌ها»، نامی که در حدود سال ۱٦۰۰ فرانسوی‌ها برایش برگزیدند.

اغلب دهکده‌های ایروکوآیی که کارتیه نامشان را در سال ۱۵۳٦ ذکر کرده بود، در سال ۱٦۰۸ سال برپایی کبک توسط ساموئل دو شامپلن، دیگر وجود نداشتند. می‌دانیم که بومی‌ها سنت پایداری در جنگاوری داشتند. هدف اینگونه درگیری‌ها به ندرت توسعهٔ سرزمین و بیشتر برای بازگرداندن اسیران جنگیشان بود. شامپلن به محض رسیدن به کانادا ناچار شد موضع خود را در قبال سلسله جنگ‌های آلگونکن‌ها[۵۸] علیه ایروکوآها مشخص کند. چرا که با ادامهٔ جنگ، ایروکوآها تقریباً موفق می‌شدند تمام قبیله هورون[۵۹] را که وفادارترین شریک فرانسه در معاملهٔ پوست بودند، از بین ببرند. اینوویت‌ها، مونتانی‌ها[٦۰] (اینو)، ناسکاپی‌ها،[٦۱] میک‌مک‌ها و مالسیت‌ها نیز روابط پایداری را با فرانسویان برقرارکردند، اما اینان همواره و دست کم تا زمان صلحِ مونترال در سال ۱۷۰۱، برای حفظ روابط صلح‌آمیز با مردم ایروکوآ با مشکل رو به رو بودند.

ایجاد جایگاه های بازرگانی و آغاز تبلیغات مذهبی، روابط میان آمریکایی‌های بومی و اروپاییان (به ویژه فرانسویان) را تغییر داد، به خصوص در شرق قاره و در منطقه‌ای که بعدها «سرزمین مرتفع» یا منطقهٔ دریاچه‌های بزرگ نام‌گذاری شد. نتیجهٔ این امر رشد سریع تبادلات اقتصادی و گسترش جمعیت دورگه بود. دورگه‌ها از آن جهت که هم به زبان محلی و هم به زبان فرانسوی مسلط بودند مورد توجه اروپاییان و بومی‌ها قرار گرفتند. آمدن مبلغان مذهبی فرصت تبادلات فرهنگی و زبانی را فراهم کرد. این افراد قصد داشتند فرهنگ بومیان را به نوع دیگری تبدیل کنند که به نسخهٔ مسیحی اروپا شباهت داشت. مبلغان نه تنها در صدد حذف زبان‌ها نبودند بلکه بر عکس، زبان‌های بومیان را نیز فراگرفتند. در واقع، حضور مبلغان نشانهٔ آغاز حمله‌ای بود که بر علیه مذهب، اعتقادات و سنت‌های مرسوم جوامع بومی برنامه‌ریزی شده بود. در این رفت و آمدها البته شیوع بیماری‌های واگیردار را هم نباید از یاد برد. این کشمکش‌ها ادامه یافت تا جایی که خود دولت‌های استعماری، چه فرانسوی چه بریتانیایی، «امور مربوط به بومیان» را به دست گرفتند.

تأثیر فرانسه

تسلط قطعی فرانسه در سال ۱٦۰۸ با برپایی کبک توسط ساموئل دو شامپلن آغاز شد. اما موفقیت‌های اندکی حاصل شد، زیرا در سال ۱٦۲۷ در نوول فرانس[٦۲] شمار ساکنین تنها حدود صد نفر بود که در دو گروه پراکنده بودند، گروهی در کبک و سایرین در جزیرهٔ رویال[٦۳]، منطقه‌ای در آکادی که امروزه نوول اِکوس[٦٤] گفته می‌شود. «کانادا» به لحاظ جمعیتی هنوز کشوری بسیار کوچک بود که بخش عظیمی از قلمرو شمال آمریکا را در برمی‌گرفت. کانادا در مقابل هلند نو (نیویورک هلند) که شمار ساکنانش تا آن زمان به ۱۰۰۰۰ نفر می‌رسید و همچنین مستعمره‌های انگلیسی با ۸۰۰۰۰ سکنه، اهمیت چندانی نداشت. علاوه بر این، تا سال ۱٦٦۰فرانسه چشم‌پوشی از کرانه‌های رودخانهٔ سن‌لوران را در نظر داشت.

در فاصلهٔ سال‌های ۱٦۲۷ و۱٦٦۳ جمعیت از ۱۰۰ نفر به حدود ۲۵۰۰ نفر رسید. در عرض ۳۵



سال تقریباً ۱۲۵۰ مهاجر فرانسوی بر جمعیت مستعمرهٔ اصلی کوچک اضافه شدند. شمار جمعیت به دنبال زاد و ولد دو برابر شد. مستعمرهٔ فرانسه در آن زمان در کرانهٔ سن‌لوران، در آکادی و نیوفونلند، جای گرفته بود؛ سال ۱۶۸۲ لوییزیان[۶۵] هم به این قلمرو اضافه شد. تا زمان انعقاد معاهدهٔ اوترخت[۶۶] (۱۷۶۳) نوول فرانس شامل پنج قلمرو بود که هر کدام دولت خاص خود را داشتند : کانادا، آکادی، نیوفونلند، خلیج هادسون و لوییزیان. به علاوه مرز غربیِ کانادا و لوییزیان به روی دیگر بخش‌های قاره باز بود. به این ترتیب در پایان سدهٔ هجدهم، سرزمینی که نوول فرانس نامیده می‌شد مساحت قابل توجهی را اشغال کرده بود که از شمال تا جنوب از منطقهٔ بافن تا مکزیک گسترده بود و عملاً نیمی از سرزمین کانادا و ایالات متحدهٔ امروزی را در بر می‌گرفت. نوول فرانس، به خودی خود، بین سال‌های ۱۶۶۳ و ۱۷۵٤ پیشرفت چشم‌گیری داشت : جمعیت در آکادی فرانسه به ۱۰۰۰۰ نفر، در کانادا به ۵۵۰۰۰ و در لوییزیان دور دست به ٤۰۰۰ نفر رسید. بر خلاف آنها شمار بومیان به علت بیماری‌های مهلکی که از طریق اروپاییان منتقل شده بود، به طرز متأثر کننده‌ای کاهش یافت و از ۳۰۰۰۰۰ نفر جمعیت کمتر از ۲۰۰۰۰۰ نفر باقی ماند. نوول فرانس، در مقایسه با مستعمره‌های انگلیسی، در موقعیت بسیار آسیب‌پذیرتری قرار داشت. زیرا اگرچه فرانسه قلمرو وسیعی در اختیار داشت اما انگلیس، به نوبهٔ خود، دارای جمعیت در خور توجهی بود. نوول فرانس همواره در معرض خطر سرکوبی از سوی سرزمین‌های انگلیسی قرار داشت: در شمال، خلیج هادسون از سال ۱۷۱۳ و در جنوب، انگلستان جدید.[۶۷] جمعیت کلی این گروه یک میلیون نفر بود به اضافهٔ نیروی کاری ۳۰۰۰۰۰ برده‌ای که در اختیار داشتند.

سازش با بومیان

فرانسه برای حفظ امپراتوری خود در آمریکای شمالی ناگزیر شد به سازش با بومیان تن دهد. در حقیقت شمار بومیان متحد با فرانسه شگفت‌انگیز بود. فرانسوی‌ها تقریباً تمام آلگونکن‌های کانادا، آکادی و جنوب دریاچه‌های عظیم را در شمار متحدان خود داشتند یعنی آبناکی‌ها، میک‌مک‌ها، مونتانی‌ها، مالسیت‌ها، آلگونکن‌ها، هورون‌ها، اوتووآیی‌ها، سلتوها (اجیبوه)، کری‌ها، اریه‌ها، پیه نوآرها، ایلینوآها، میامی‌ها، پوته اوآتامی‌ها[۶۸] و دیگران. در لوییزیان نیز فرانسوی‌ها با تعداد زیادی از اقوام از جمله شاک‌تاها، کریک‌ها، ناچ‌ها، اوماها، ناکوتاها، لاکوتاها[۶۹] و دیگران پیمان‌های اتحاد بستند. تحکیم این پیمان‌ها با بومیان، موجب شد که فرانسوی‌ها نه تنها بر آکادی و درهٔ سن‌لوران، بلکه بر درهٔ اوهایو[۷۰] استیلا یابند که از دژِ دتروآ تا لویزیان و دهانهٔ میسی‌سی‌پی گسترش داشت. اسناد گویای آنند که فرانسوی‌ها با حدود ۲۳ قوم و انگلیسی‌ها با هفت قوم پیمان اتحاد بسته بودند و پانزده قوم دیگر بی‌طرف ماندند. ازآنجا که انگلیسی‌ها به لحاظ جمعیت نسبت به فرانسویان برتری داشتند، سهم متحدان بومی کم اهمیت‌تر به نظر می‌رسید. در مجموع می‌توان گفت که فرانسویان روابط نسبتاً صمیمانه‌ای (هر چند از موضع هدایت‌گری) با جمعیت بومیان برقرارکردند به جز با ایروکوآها که لااقل تا زمان صلح مونترال در سال ۱۷۰۱، اغلب با آنان در نزاع بودند.

تاریخ‌نگاری این وقایع نظریهٔ «هوش استعماری» را مطرح می‌کند، مشخصه‌ای که فرانسویان در آمریکای شمالی بدان مشهور شدند. رفتار آنها با بومیان بیش از رقیبان اروپایی‌شان مسالمت‌آمیز و آزاداندیشانه بود. فرانسیس پارکمن[۷۱] (۱۸۲۳-۱۸۹۳) مورخ اهل بوستون، در اثر خود با عنوان فرانسه و انگلستان در آمریکای شمالی[۷۲] به خوبی این نظریه را بیان می‌کند : «تمدن اسپانیایی تمدن بومی را لگدمال کرد، بریتانیا آن را تحقیر

کـرد و نادیـده گرفـت، تمـدن فرانسـه امـا آن را پذیرفـت و از آن مراقبـت کـرد». در حقیقـت فرانسـویان برتـری اخلاقـی خاصـی بـر سـایر استعمارگران اروپایی نداشتند، بلکه کل سیاست سـلطنتی فرانسـه بـر پیمان‌هایـش بـا بومیـان اسـتوار بـود. بـرای فرمانـداران نـوول فرانـس «سیاسـت بومیـان آمریـکای شـمالی» نسـبت بـه سایر سیاسـت‌ها در اولویـت قـرار داشـت، زیـرا مسـتعمره‌های نـوول فرانـس بـدون هم‌پیمانـان بومـی احتـمالاً پوسـته‌های تـو خالـی بودنـد کـه خیلـی زود نابـود می‌شـدند. بـه عـلاوه فرمانداران بـر اثـر فشـار بومیـان ناراضـی، حتـی در برکنـاری افسرانـی کـه منشـأ نارضایتی‌هـا بودنـد لحظـه‌ای تردیـد نمی‌کردنـد. شـوالیه ریمـون دو نِـراس،[۷۳] افسر جوانـی کـه بـا ایروکوآهـا مبـارزه می‌کـرد، در اثـر خـود بـه نـام خاطراتـی از منصب‌هـا در کانـادا[۷۴] در مـورد قیمـت پرداخـت شـده بـرای هـم پیـمان شـدن بـا بومیـان می‌نویسـد:

«سیاسـت و ملاحظاتـی کـه بایـد در قبـال وحشـیان[۷۵] داشـت بـرای اینکـه آنهـا را نسـبت بـه خـود وفـادار نگـه داریـم در بـاور نمی‌گنجـد. [...] بـه همیـن دلیـل تمـام توجـه یـک فرمانـده بایـد بـر جلـب اعتـماد وحشـیانی معطـوف باشـد کـه تحـت فرمـان او هسـتند. بـرای نیـل بـه ایـن هـدف، او بایـد خـوش اخـلاق باشـد، بـه ظاهـر در احساساتشـان شریـک شـود، بخشـنده و از اسراف بـه دور باشـد و همـواره بـه آنـان چیـزی ببخشـد».

بـه عبـارت دیگـر بـه عقیـدهٔ فرانسـویان سیاسـت اتحـاد فرانسـوی- بومـی، مسـتلزم مهـارت زیـادی بـود کـه ایـن امـر تـا انـدازه‌ای موجـب سرخوردگـی نیـز شـده بـود. لویی-آنتـوان دو بوگـن ویـل،[۷۶] آجـودان مـون‌کالم، تأسـف می‌خـورد از اینکـه «مجبـور بودنـد بـردهٔ ایـن بدویـان باشـند» تسـلیم «تمـام هوس‌هایشـان» شـوند، «اهانت‌هایشـان» را تحمـل کننـد و دیگـر مسـایل از ایـن دسـت. در واقـع بومیـان در عیـن سـازش بـا اروپاییـان، از منافـع خـود دفـاع می‌کردنـد. در سـال ۱۶۸۱ لویـی چهاردهـم آنچـه را کـه در ادامـه می‌خوانیـم، بـه پیشـکار خـود ژاک دوشـنو[۷۷] (۱۶۷۵-۱۶۸۲) نوشـته بـود:

«بسـیار مهـم اسـت کـه بـا ایـن وحشـیان بـا ملایمـت رفتـار شـود [...] فرمانـداران را از توقـع هـر گونـه هدیـه‌ای از جانـب آنـان بـاز داریـد، نظارت داشـته باشـید کـه قضـات سـاکنانی را کـه احتـمالاً خشـونتی علیـه آنهـا مرتکـب شـده‌اند، بـه شـدت مجـازات کننـد. تنهـا بـا ایـن طـرز رفتـار موفـق خواهیـم شـد آنـان را مطیـع خـود سـازیم».

ایـن دسـتورالعمل بـه خوبـی برخـورد پدرانـهٔ فرانسـویان را در قبـال بومیـان نشـان می‌دهـد. لـزوم جـذب مطلـوب آنهـا امـری غیـر قابـل اجتنـاب بـود امـا بـه نظرمی‌رسـید کـه پیـش از هـر چیـز لازم بـود بـا آنهـا سـازش کـرد، زیـرا اتحادشـان ضروری بـود. توافقـات آنچنـان افـراط گونـه پیـش می‌رفـت کـه مقامـات اسـتعماری، فرانسـویان مجرمـی را کـه علیـه بومیـان جنایاتـی مرتکـب شـده بودنـد، مجـازات می‌کردنـد امـا در عـوض، بومیـان می‌توانسـتند یـک فرانسـوی را بکشـند بـدون آنکـه احتـمال یـک توبیـخ سـاده برایشـان وجـود داشـته باشـد. در انگلسـتان جدیـد یـک بومـی بـه اتهـام قتـل یـک انگلیسـی بـه مـرگ محکـوم شـد، درحالی‌کـه یـک انگلیسـی هیچ‌گاه بـرای کشـتن یـک بومـی مجـازات نمی‌شـد. ایـن وقایـع ثابـت می‌کنـد کـه فرانسـویان بـرای دوام آوردن در نـوول فرانـس، تـا چـه حـد بـه پیمان‌هـای نظامی‌شـان بـا بومیـان پایبنـد بودنـد.

واژگان سیاسی توافق نامه‌ها

در توافق‌نامه‌هـای میـان فرانسـویان و کانادایی‌هـا واژگان سیاسـی خاصـی وجـود داشـت. بـه ایـن ترتیـب بومیـان هـم پیـمان بـا فرانسـویان، «فرزنـدان» فرمانـدار و پادشـاه فرانسـه بودنـد. رابطـهٔ فرانسـویان بـا بومیـان بـر پایـهٔ لفـظِ اسـتعاری «پـدر» و «فرزنـدی» بنـا شـده بـود. بومیـان در کانـادا فرمانـدار را اونتونیـو[۷۸] (بـه معنـی کـوه بـزرگ) می‌نامیدنـد. واژه‌ای در زبـان هـورون[۷۹] کـه احتـمالاً مشـابه نـام نخسـتین فرمانـدار، شـارل ژاک دو اوالـت دو مونت‌منیـی[۸۰] (۱۶۳۶-۱۶۴۸) و بـه معنـی «مونـس ماگنـوس» (منطقـه‌ای در ایتالیا) می‌باشـد. تمـام فرمانـداران کانـادا بـا ایـن نـام رسـمی خوانـده می‌شـدند و ایـن سـنت از نسـلی بـه نسـلی دیگـر منتقـل شـد. هـرگاه فرمانـداری ازدنیـا می‌رفـت یـا دیگـری جانشـین او می‌شـد، سـفرای ملـل گوناگـون از همیـن آییـن پیـروی می‌کردنـد: بـا تشریفـات رهسـپار مونـترال می‌شـدند تـا اونتونیـوی جدیـد را ملاقـات کننـد. هـم چنیـن پادشـاه فرانسـه کـه سـاکن آن سـوی «دریاچـهٔ عظیـم» (اقیانـوس اطلـس) بـود، اونتونیـوی بـزرگ یـا اونتونیوگـوآ (مرتفع‌ترین کوهسـتان زمیـن) خوانـده می‌شـد. دیـدار رهـبران بومـی بـا دربـار فرانسـه بسـیار متـداول بـود، زیـرا ایـن امـر اتحـاد میانشـان را محکم‌ترمی‌کـرد. از سـوی دیگـر فرزنـدان اونتونیـو، «وحشـیان هم‌پیـمان»، «ملت‌هـای هم‌پیـمان» یـا «ملت‌هـای بـدوی» نامیـده می‌شـدند. آنهـا تحـت «حمایـت» پادشـاه فرانسـه بودنـد کـه بـه عنـوان «مالـک کشـور» بـه رسـمیت شـناخته بودنـد، امـا فرمانـبردار قوانینـش نبودنـد. از آنجـا کـه بومیـان تابـع شـاه فرانسـه نبودنـد از عدالـت فرانسـوی و نیـز مالیات‌هـای اربابـی و نام‌نویسـی در ارتـش می‌گریختنـد. بـا گذشـت زمـان فرانسـویان آموختنـد بـا بومیـان آمریـکا بـه هـمان روش مذاکـره بـا قدرت‌هـای اروپایـی معـاشرت کننـد و رهبرانشـان را ماننـد «سـفرا» بـه حضـور بپذیرنـد. بـا ایـن همـه اگـر فرانسـویان فرصتـش را داشـتند، بسـیار مایـل بودنـد کـه بومیـان را «تابـع فرانسـه» کننـد، بـه ایـن معنـی کـه همـه را بـه اطاعـت وادارنـد و در ازایـش جایگاهـی در امپراتـوری بـه آنهـا بدهنـد.

اعتبـار هـر اونتونیـو در کانـادا، بـه توانایـی وی در سـازگاری بـا قوانیـن رهـبران بومـی یـا بـه عبارتـی «اصـول وحشـیان» بسـتگی داشـت. اوهمـواره ملـزم بـود هـم پیمانـان بومـی خـود را از برنامه‌هایـش آگاه سـازد و بطـور مرتـب بـا آنهـا مشـورت کنـد. در حقیقـت دسـتوراتش بیشـتر بـه ماننـد «پیشـنهاد» بـود یعنـی، فرمانـدار اونتونیـو پیشـنهاد مـی‌داد امـا قـدرت اجرایـی نداشـت! بـه عـلاوه بـرای حفـظ تفاهـم در توافق‌نامـه، او می‌بایسـت «ابرهـای کـدورت را از بیـن بـبرد»، بـه ایـن معنـی کـه بـا توجـه بـه اوضـاع و شرایـط سـخنرانی می‌کـرد و هدیـه می‌بخشـید. فرانسـویان و بومیـان بـر مبنـای سیاسـت «ارزان» آیینـی را جهـت اهـدای هدیـه گسـترش داده بودنـد کـه بـر بخشـیدن کالاهـای بیشـتر بـه بومیان مبتنـی بـود، حتـی اگـر پوسـت حیـوان کمـتری در برابـر هدایـا مـی آوردنـد. فرانسـویان فهمیـده بودنـد کـه بومیـان نسـبت بـه پاداش‌هـا حسـاس هسـتند از ایـن رو بـه فراوانـی بـه آنهـا هدیـه می‌دادنـد. بـه خاطـر داشـته باشـیم کـه عـلاوه بـر عرصـهٔ نظامـی، بومیـان آمریـکا در سـطح اقتصـادی نیـز حضـور خـود را ضروری نشـان دادنـد، زیـرا آنـان فرانسـویان را بـا تجـارت پوسـت، اعـم از پوسـت سـگ آبـی در کانـادا و پوسـت آهـو در لوییزیـان، مطیـع کـرده بودنـد.

ناکامی توافق‌نامه‌ها

اتحـاد بـا فرانسـویان زوال بومیـان را نیـز بـه همـراه داشـت. سـاموئل دو شـامپلن سـال‌های ۱۶۱۵-۱۶۱۶را بـرای رشـد تجـارت پوسـت و آسان‌سـازی رونـد تبلیغـات مذهبـی در میـان بومیـان آمریـکا، در «سرزمیـن مرتفـع » (دریاچه‌هـای عظیـم) گذرانـد. مبلغـان مذهبـی در ابتـدا فرقـهٔ رکوله‌هـا بودنـد (۱۶۱۵) سـپس یسـوعیان (۱۶۲۶) و بعـد سولپیسـین‌ها[۸۱] (۱۶۶۹). اگرچـه مبلغـان زبـان بومیـان را فـرا

گرفته بودند اما سعی داشتند آنان را پیرو آیین مسیحیت و در عین حال، فرانسوی بار آورند. اما پیش از هر چیز بیماری‌هایی را به آنان انتقال دادند که بومیان بخت برگشته در مقابلشان چندان ایمن نبودند. به عنوان مثال هورون‌ها با گذشت زمان به این درک رسیدند که برخلاف هشدارهای مبلغان، خشم خداوند برای مجازات آنها به دلیل بی‌دینی‌شان آنان را نابود نمی‌کند، بلکه خود این «مشکی‌پوشان» مسببان اصلی مصیبت در کشورشان هستند. در طی سال‌های ۱۶۳۰ آبله و سرخک مردم هورون را از پای در آورد و هزاران نفر از بومیان این منطقه مردند. در سال ۱٦٤٠ نیمی ازجمعیت بومیان از بین رفته بود. با وجود تلاش‌های مبلغان مذهبی که مصمم بودند از آنها مراقبت کنند، بسیاری از قبایل هم‌پیمان به همین سرنوشت دچار شدند. علاوه بر این، ایروکوآهای مسیحی شدهٔ ساکن آکوساسن، کاناواک، کانزاتاک و اوسوگاچی[۸۲] به همراه فرانسوی‌ها با نیروهای بریتانیایی مستقر در امتداد کرانهٔ اطلس مبارزه می‌کردند. در سال ۱٦٦٧ ایروکوآهایی که از سوی یسوعیان فرانسوی به دین مسیح گرویده بودند، ازاتحاد ایروکوآیی دست کشیدند و در امتداد رودخانهٔ سن‌لوران در اطراف مونترال مستقر شدند. در سال ۱٦٩٠ موهاک‌ها، اونونداگاها و سنکاها[۸۳] متعهد شدند که از بریتانیایی‌ها در مقابل فرانسویان حمایت کنند، اما اونه‌ایداها و کایوگاها[۸۴] از این امر سرباززدند. در سال۱۷۱۰ چهار رهبر ایروکوآیی، که از سوی بریتانیایی‌ها به «چهار پادشاه بومی» ملقب شده بودند، به دیدار آن[۸۵]، ملکهٔ انگلیس، رفتند و سوگند وفاداری یاد کردند.

منطقهٔ تحت سلطهٔ تِغ‌نوف (سرزمین جدید)[۸۶]

گفته می‌شود که تقریباً ۲۰۰ سال پیش، بئوتوک‌ها ساکن جزیرهٔ نیوفاندلند بودند و جمعیتشان پیش از هجوم اروپاییان حدود ۲۰۰۰ نفر بوده که درسراسر ناحیهٔ ساحلی جزیره بجز جنوب شبه جزیرهٔ آوالون[۸۷] زندگی می‌کرده اند. این بومیان خیلی زود نسبت به اروپاییان اعم از اسپانیایی‌ها، باسک‌ها، فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها، بی‌اعتماد شدند. دولت فرانسه در سال ۱٦٦٢ مستعمرهٔ سلطنتی را در پلزانس[۸۸] در تِغ‌نوف پایه‌گذاری کرده بود. از مدت‌ها قبل در امتداد کرانهٔ غربی، ساحل شمالی تا دماغهٔ بناویستا و در جنوب تا مجمع الجزایر سنت پیر و میکلون[۸۹] دهکده‌های فرانسوی متعددی وجود داشت. در ابتدا روابط فرانسویان با بئوتوک‌ها نسبتاً دوستانه بود اما از سال ۱٦۱۳، هنگامی که یک ماهی‌گیر فرانسوی یک بئوتوک را که سعی داشت سرقت کند کشت، شرایط به سرعت رو به وخامت گذاشت. بئوتوک‌ها شورش کردند و ۳۷ ماهی‌گیر فرانسوی را کشتند. پس از آن فرانسویان، میک‌مک‌های هم پیمان خود را ترغیب کردند که این بئوتوک‌ها را که به آن سرزمین پناهنده شده بودند، تعقیب کنند.

تنها شبه جزیرهٔ آوالون در شرق، شمار زیادی انگلیسی را در خود جای داده بود که به سبب فراوانی بی‌نظیر ماهی جذب آنجا شده بودند. سرشماری سال ۱٦٨٠ حاکی از آن بود که ۱۷۰۰ نفر در ساحل انگلیسی، میان بناویستا و تره‌پاسی،[۹۰] زندگی می‌کردند. اما بیشترین حضور فرانسویان در جزیره، بین سال‌های ۱٦٧٨تا ۱٦٨٨بود که حدود ۲۰۰۰۰ فرانسوی در طول تابستان مشغول ماهی‌گیری بودند. در آن زمان انگلستان پایتخت خود را در سنت‌جان (شبه جزیرهٔ آوالون) مستقر کرده بود.

تمام این افراد در مناطق ساحلی جای گرفته بودند، جایی‌که در اصل محل زندگی بئوتوک‌ها بود. به همین علت آنها مجبور شدند به داخل، یعنی در مناطقی که از امکانات کمتری برخوردار بود، پناهنده شوند. از آن پس در روابط با تاجران و ماهی‌گیران اروپایی، نشانه‌هایی از خصومت به جا مانده است.

با این حال ماهی‌گیران فرانسوی و انگلیسی بیشتر سرگرم فعالیت‌های تجاری و کمتر درگیر جنگ و نزاع بودند، از این رو در طول مدت زمانی مشخص به روشی صلح‌آمیز در کنار هم زندگی کردند. تا اینکه نظامیان فرانسوی مستقردر پلزانس، با کمک میک‌مک‌های هم پیمانشان، حملاتی را به روستاهای انگلیسی آغاز کردند. آنها حتی شهر کوچک سنت‌جان را ویران کردند. اگر بخواهیم بطور خلاصه از وضعیت بومیان در این منطقه سخن بگوییم، می‌توان گفت ورود اروپاییان موجب نابودی کامل ساکنان جزیره شد.

آکادی

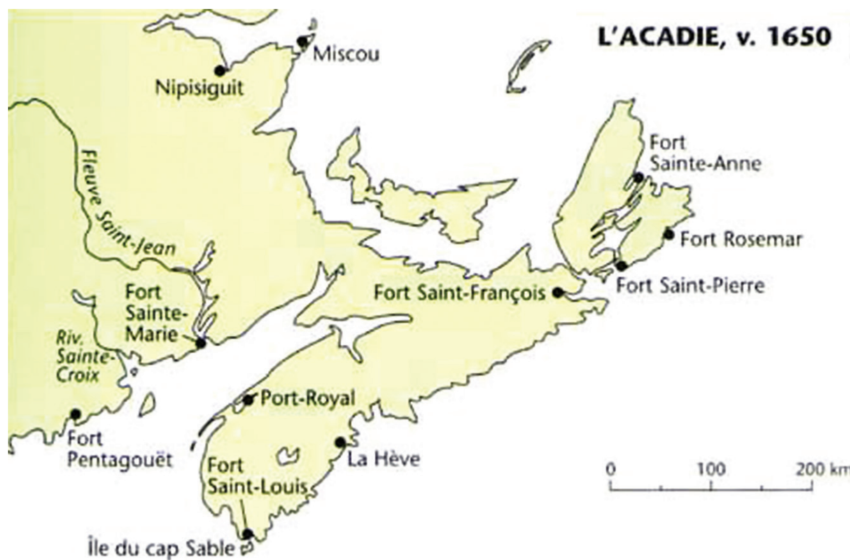
آکادی در سال ۱٦۰٤ یعنی چهار سال قبل از کبک همانند پایتخت جزیرهٔ رویال در حوضچهٔ



آناپولیس[۹۱] پایه‌گذاری شد. آکادی فرانسه کمابیش در محدودهٔ استان کنونی نوول اِکوس قرار داشت. در سال ۱٦۳۱این منطقه به عنوان مستعمرهٔ خودگردان نوول فرانس با نام آکادی به این قلمرو ملحق شد. آکادی در وسیع‌ترین گستره، گسپزی (درکبک)، خلیج گرم، نیوبرانزویک کنونی و بخشی از ایالت مین، جزیرهٔ سنت‌جان (جزیرهٔ پرنس ادوارد)، نوول اِکوس، جزیرهٔ رویال (کپ برتون) را در برگرفته بود. در ابتدای سدهٔ هجدهم، بیشتر مهاجران فرانسوی که در آکادی سکونت داشتند در امتداد ناحیهٔ ساحلی نوول اکوس مستقر شده بودند.

آکادی فرانسه خیلی زود بی‌اعتمادی بریتانیایی‌ها را برانگیخت. از سال ۱٦۱۳ انگلیسی‌های ویرجینی، اقامتگاه های فرانسویان را در منطقهٔ جزیرهٔرویال نابود کردند. در سال ۱٦۲۱ انگلستان مدعی مالکیت آکادی شد که دوباره با نام «نوول اکوس» شناخته می‌شد. اما معاهدهٔ سن ژرمن آن لی[۹۲] (۱٦۳۲) حاکمیت فرانسه را در آکادی به رسمیت شناخت. با این حال سایهٔ تهدید انگلیس همه جا گسترده بود، زیرا تا زمان معاهدهٔ بردا[۹۳] در سال ۱٦٦٧، که این سرزمین را به فرانسه باز گرداند، آکادی به مدت ۳۲ سال در تسلط فرانسه و ۳۱ سال در حاکمیت انگلیس باقی ماند. به لحاظ نظامی، بومیان برای فرانسویان رکن دفاعی مهمی در مقابل تهدید بریتانیایی‌ها محسوب می‌شدند. این نکته بیش از هر چیز توضیح می‌دهد که چرا روابط رسمی میان فرانسویان و بومیان گسترده‌تر ازهرجای دیگری در نوول فرانس (کانادا، آکادی و لوییزیان) بود.

آکادی در ابتدا محل زندگی دو قبیلهٔ بزرگ



از خانـدان آلگونکـن بـود: میک‌مک‌هـا (کـه فرانسـویان آنـان را سـورکوآ[۹۴] نیـز می‌نامیدنـد) و مالسـیت‌ها یـا اچمین‌هـا[۹۵]. مالسـیت‌ها جنـوب و غـرب نووبرانزویـک کنونـی و بخشـی از انگلسـتان نوظهـور (ایالـت میـن) را اشـغال کـرده بودنـد و میک‌مک‌هـا بخش‌هـای دیگـر نووبرانزویـک، نـوول اکـوس و جزیـرۀ سـنت‌جان (جزیـرۀ پرنـس ادوارد) را در دسـت داشـتند. جمعیـت بومیـان آمریـکا احتـمالاً بیـن ۵۰۰۰ تـا ۸۰۰۰ نفـر متغیـر بـود، امـا در سـال ۱۶۱۱ یـک مبلـغ مذهبـی یسـوعی جمعیـت میک‌مک‌هـا را حـدود ۳۵۰۰ نفـر تخمیـن زده بـود.

در سـال ۱۶۰۷بخـش زیـادی از مسـتعمرۀ کوچـک فرانسـه بـه ایـن کشـور بـاز گردانـده شـد، امـا برخـی از فرانسـویان تصمیـم گرفتنـد در آکادی بمانند. برخـی نـزد میک‌مک‌هـا پنـاه گرفتنـد، بسـیاری از آکادین‌هـا نیـز در موقعیت‌هـای مختلـف دسـت بـه چنیـن کاری زدنـد و تـا حـدودی فرهنـگ بومیـان آمریـکا را پذیرفتنـد. بـه یـاد داشـته باشـیم کـه آکادی هـمان قـدر کـه فرانسـوی بـود (۳۲ سـال) بـه انگلیـس هـم تعلـق داشـت (۳۱سـال). بـه دنبـال برخـی پیروزی‌هـای بریتانیـا، بیشـتر مـردم آکادی نـزد هم‌پیمانـان میک‌مـک یـا مالسـیت خـود پناهنـده شـدند. ایـن موضـوع منجـر بـه برقـراری نوعـی زندگی مشـترک غیـر قابـل اجتنـاب شـد و وحـدت میـان دو ملـت را تثبیـت کـرد. برخـلاف کانـادا (کرانـۀ سـن‌لوران)، ازدواج‌هـای میان‌قومـی نـه تنهـا بـا شـکارچیان بلکـه بـا شـبه نظامیـان و حتـی طبقـۀ اشرافـی فرانسـه رواج یافـت؛ از جملـه در میـان خانواده‌هـای شـارل دو منودولنـی و شـارل دو سـنت‌اتین دولاتـور[۹۶]، دو فرمانـدار رقیـب کـه بـا هـم در جنـگ بودنـد.

یکـی ازمشـهورترین نمونه‌هـای همگونـی بـا فرهنـگ بومیـان، بـه بـارون ژان‌ونسـان آبّـادی دوسـنت کاسـتن[۹۷] مربـوط می‌شـود. یـک سربـاز فرانسـوی کـه در ایالـت میـن در کنـار میک‌مک‌هـا زندگـی می‌کـرد و بـا پیدیانسـک[۹۸] (بـا نـام فرانسـوی ماری-مالتیلـد) دخـتر مادوکاوانـدو[۹۹]، رهبرمیک‌مک‌هـا، ازدواج کـرد. او فرهنـگ بومیـان آمریـکا را کامـلاً پذیرفتـه بـود تـا جایـی کـه بـه زبـان آنـان صحبـت می‌کـرد و بعدهـا رییـس قبیلـه هـم شـد. بـه نظـر می‌رسـد کـه ایـن روابـط میـان فرانسـویان و بومیـان آمریـکا از سـوی دولـت فرانسـه مـورد تأییـد بـود چـرا کـه «بومیـان مسـیحی» را بـه انـدازۀ «شـهروندان فرانسـوی» بـه رسـمیت می‌شـناخت. در آکادی، بـر خـلاف کرانـۀ سـن‌لوران، مـوارد زیـادی از ازدواج میـان فرانسـویان و بومیـان رخ داده بـود. در واقـع میک‌مک‌هـا کاتولیـک شـده بودنـد و نام‌هـای فرانسـوی داشـتند، بـه خصـوص تعـداد زیـادی از رهـبران قبایـل و رهـبران گروه‌هـا. خاطرنشـان می‌کنیـم کـه کشـیش‌ها و مبلغـان کاتولیـک بـر آکادین‌هـا و بومیـان آمریـکا تأثیـر زیـادی گذاشـته بودنـد. نتیجـۀ عملکـرد مشـابه کشیشـان پروتسـتان بـا سـایر بومیـان ایـن شـد کـه برخـی بومیـان فرانسـوی شـدند و سـایرین انگلیسـی وانگلیسـی مـآب. بـا ایـن وجـود میک‌مک‌هـا و مالسـیت‌ها بـه تدریـج مجبـور شـدند بـه سرزمین‌هـای داخلـی پناهنـده شـوند زیـرا مهاجـران فرانسـوی و انگلیسـی مناطـق سـاحلی را بـه انحصـار خـود درآورده بودنـد.

امـروزه آکادی نـام بسـیاری از مکان‌هـای اصلـی میک‌مـک یـا مالسـیت را همچنـان بـر خـود دارد. حتـی می‌تـوان گفـت کـه نووبرانزویـک اسـتانی در اقیانـوس اطلـس اسـت کـه بیشـترین میـزان اسامی بومـی را بـرای نام‌گـذاری رودخانه‌هـا، شـهرها و سـایر مکان‌هـا حفـظ کـرده اسـت. نـام مکان‌هـا در زبـان بومیـان آمریـکا معمـولاً یـک ویژگـی جغرافیایـی از آن سرزمیـن را توصیـف می‌کنـد و ماننـد زبـان فرانسـه یـا انگلیسـی، برگرفتـه از نـام یـک شـخص نیسـتند: کوبسـکوک «سـقوط‌ها»، کیـس پامسـیس «دریاچـۀ کوچـک»، اوک‌پـاک «جایی‌کـه جـزر و مـد متوقـف می‌شـود»، ولاسـتوک «رودخانـۀ زیبـا»، مـاک تـاکاک «جایی‌کـه رودخانـۀ قرمـز جریـان دارد»، گاسـپه «انتهـای زمیـن»، شـوبان آکادی «سرزمیـن بـادام زمینی‌هـا»، رسـتیگوش «رودخانـه بـا جریـان مطلـوب»، واگ مـات کـوک «جایی‌کـه آب تمیـز اسـت»[۱۰۰] و دیگـر نامهـا. بـه طـور خلاصـه، آکادی منطقـه‌ای بـود کـه در آن روابـط میـان آکادین‌هـا، میک‌مک‌هـا و مالسـیت‌ها بسـیار صمیمـی بـود و نتیجـۀ آن برقـراری اتحادهـای پایـدار میانشـان بـوده اسـت.

کرانۀ سن‌لوران

در درۀ سـن‌لوران شرایـط متفاوتـی دیـده می‌شـد زیـرا شـمار اروپاییـان بیـش از بومیـان بـود. فرانسـویان بـه محـض ورودشـان بـه ایـن منطقـه (کانـادای آن زمـان) در صـدد برآمدنـد از طریـق ازدواج، فرهنـگ و زبـان، سیاسـتی را در جهـت «ادغـام» و همگونـی بـا بومیـان آمریـکا بـه کار گیرنـد. امیدهـا و تلاش‌هـا بسـیار بـود، چنان‌کـه در نام‌هـای مربـوط بـه سـال ۱۶۶۸ از مـادر مـاری دو لانکارناسـیون،[۱۰۱] مسـئول آمـوزش و پـروش کـودکان و بنیان‌گـذار مجمـع روحانیـون کبـک، می‌خوانیـم:

«مـا شـمار زیـادی از دخـتران بـدوی را، از قبایـل هـورون گرفتـه تـا آلگونکن‌هـا، فرانسـوی کردیـم. سـپس آنهـا را بـه ازدواج فرانسـویان در آوردیـم کـه بـه خوبـی بـا هـم کنـار می‌آینـد. در میانشـان دختـری وجـود دارد کـه در حـد کـمال قـادر بـه خوانـدن و نوشـتن اسـت، چـه بـه زبـان هـورون و چـه بـه زبـان فرانسـۀ مـا. هیـچ کـس نمی‌توانـد تشـخیص دهـد و یـا یقیـن پیـدا کنـد کـه او بومـی بـوده باشـد. [...] اعلی‌حـضرت [...] تمایـل دارد کـه بـه تدریـج و بـه همیـن شـکل تمـام بومیـان را فرانسـوی کنیـم تـا از آنـان ملتـی بـا تمـدن بسـازیم. مـا از کـودکان آغـاز می‌کنیـم. اُسـقف اعظـم مـا تعـداد زیـادی از آنهـا را بـرای ایـن منظـور در نظـر گرفتـه اسـت و پـدران روحانـی نیـز تعـدادی از آنـان را

بـرای مجمـع خـود در کبـک جـذب کرده‌انـد. پوشـش همـهٔ آن‌هـا ماننـد فرانسـویان اسـت و بـه آنهـا آمـوزش خوانـدن و نوشـتن بـه سـبک کشـور فرانسـه ارایـه می‌شـود. مـا بـر اسـاس عقیده‌مـان مسـئول دخـتران هسـتیم [...]».

برنامـهٔ «متمـدن سـازی» بـر آمـوزش و پـرورش کودکان کم سـن وسال، در چارچوب مدرسـهٔ شـبانه‌روزی مبتنـی بـود. بـا ایـن حـال فرانسـویان خیلـی زود بـه ماهیـت خیالـی اقدامـات خـود در جهـت فرانسـوی کـردن بومیـان پـی بردنـد. در واقـع اینـان کـه «وحشـیان» خوانـده می‌شـدند، خـود را در برابـر ایـن همگونی‌سـازی مقـاوم نشـان دادنـد. در «روابـط یسـوعیان» می‌خوانیـم کـه : «آنهـا چنـدان دغدغـهٔ یـاد گرفـتن زبـان مـا را نداشـتند». مـدارس شـبانه‌روزی مهاجـران بـه سرعـت از شـاگردان بومـی خالـی شـد، زیـرا آنـان نمی‌توانسـتند خـود را بـا چنیـن برنامـهٔ زمانـی دشـوار وفـق دهنـد. وزیـر قدرتمنـدی بـه نـام کولبر[۱۰۲] در سـال ۱٦٦۸بسـیار تـلاش کـرد تـا «برنامـهٔ فرانسـوی کـردن» را از نـو راه انـدازد. امـا کولـبر نیـز رؤیـا پـردازی می‌کـرد. مـادر مـاری دولانکارناسـیون (۱۵۹۹-۱٦۷۲) در نهایـت ایـن امـر غیـر قابـل انـکار را تأییـد کـرد: «بـا ایـن حـال فرانسـوی و متمـدن کـردن اینـان، اگـر نگوییـم امـری غیرممکـن امـا لااقـل بسـیار دشـوار بـود». مقامـات فرانسـوی دریافتنـد کـه اندیشـهٔ فرانسـوی کـردن بومیـان آمریـکا، حتـی از بـدو شـیرخوارگی در گهـواره سراب بـوده اسـت. طبـق ارزیابـی مبـاشر ژاک رودو[۱۰۳] (از ۱۷۰۵تـا ۱۷۱۱) در سـال ۱۷۱۰ ایـن «کارِ چندیـن سـده» بـود. چنیـن بـود کـه فرانسـویان از تلاش‌هـای خـود در ایـن زمینـه دسـت کشـیدند و مجبـور شـدند «تـن بـه روش وحشـیان» دهنـد و زبـان آنـان را فـرا گیرنـد. بـه عنـوان مثـال هنـوز سـه سـال و نیـم از ورود مبلـغ ژان دو بربـوف[۱۰۴] نگذشـته بـود کـه بـه راحتـی بـه زبـان هـورون صحبـت می‌کـرد. مترجـمان شـفاهی کـه موفـق شـده بودنـد زبـان بومیـان را یـاد بگیرنـد، نـزد بازرگانـان و شرکت‌هـای نـوول فرانـس بسـیار مـورد توجـه و پرطرفـدار بودنـد. در آن زمـان بسـیاری از جوانـان فرانسـوی بـرای مانـدن در میـان بومیـان و مترجـم شـدن تـلاش می‌کردنـد، چـون شـغلی بـود بـا درآمـد خـوب و پـاداش و مزایـای بسـیار.

طبـق گفتـه هـای مـادر مـاری دولانکارناسـیون «از یـک فرانسـوی راحت‌تـر می‌شـود یـک بومـی تربیـت کـرد تـا از بومـی، یـک فرانسـوی». بنابرایـن فرانسـویان زبـان خـود را بـه بومیـان تحمیـل نکردنـد چـون قـادر بـه ایـن کار نبودنـد و بومیـان از جمعیـت اروپایـی و در نتیجـه از زبانشـان دوری گزیدنـد. بـه جـز برخـی اسـتثناها، اسـتعمارگران بـه زبـان مسـتعمرهٔ خـود صحبـت می‌کردنـد. از هـمان شروع اسـتعمار لازم بـود مترجـمان شـفاهی تربیـت شـوند و دوسـتی بـا بومیـان ریشـه‌دار شـود. بسـیاری از افسران گاه بـه یـک یـا چنـد زبـان بومـی صحبـت می‌کردنـد. بیشـتر فرمانـداران دوسـت داشـتند در کنـار خـود افـسران دوزبانـه یـا چنـد زبانـه داشـته باشـند و علتـش هـم بی‌اعتـمادی نسـبت بـه شـکارچیان کـه متهـم بودنـد بـه خیانـت در ترجمـهٔ «سـخنان» رهـبران بومـی. بـه عنـوان مثـال شـارل لوموین[۱۰۵]، بـارون لونگـوی[۱۰٦]، مترجـم شـخصی فرمانـدار فرونتنـاک[۱۰۷] بـرای زبان‌هـای هـورون و ایروکـوآ بـود.

بـر خـلاف بـاور عمـوم، در آغـاز اسـتعمارازدواج میـان بومیـان آمریـکا و فرانسـویان بـه نـدرت پیـش می‌آمـد. تـا سـال ۱٦٦۵ تنهـا چهـار مـورد ازدواج بـا بومیـان اتفـاق افتـاد. بـا توجـه بـه اطلاعـات تدویـن شـدهٔ مربـوط بـه سـال‌های ۱٦۲۱ تـا ۱۷٦۵، تقریبـاً هفتـاد و هشـت ازدواج میـان مـردان بومـی و زنـان فرانسـوی، چهـل و پنـج ازدواج میـان مـردان فرانسـوی و زنـان بومـی و پانصـد و چهـل ازدواج میـان دو بومـی و در کل بیـش از ٤٤۵۰۰ ازدواج ثبـت شـد. عـلاوه بـر ایـن، تخمیـن ازدواج‌هـای صـورت گرفتـه میـان سفیدپوسـتان (بـه عنـوان مثـال شـکارچیان) بـا بومیـان (بنـا بـه سـنت‌های محلـی) غیرممکـن اسـت، زیـرا عمومـاً نشـان رسـمی از ایـن پیوندهـای زناشـویی موقـت در دسـت نیسـت. مورخـان بـر ایـن باورنـد کـه زیـاد بـودن تعـداد مـردان مجـرد، بـه ویـژه در آغـاز اسـتعمار، منجـر بـه پخـش ژن سفیدپوسـت در میـان بومیـان شـد درحالی‌کـه مهاجـران سفیدپوسـت خیلـی از «خـون بومـی» بهره‌منـد نشـدند.

از سـوی دیگـر ایـن را نیـز می‌دانیـم کـه بومیـان هم‌پیـمان بـا فرانسـویان، زندانیـان مهاجـر انگلیسـی-آمریکاییِ فراوانـی را در اسـارت خـود داشـتند و آنهـا را بـه همسـری سـاکنان روسـتاهای خودشـان در می‌آوردنـد. پانصـد نفـر از آنهـا در کانـادا ماندنـد و برخـی دیگـر در میـان مهاجـران فرانسـوی جـای گرفتنـد. آنهـا کـه عمومـاً تابعیـت فرانسـوی داشـتند، بـا اعتقـادات کاتولیـک آشـنا شـدند و نام‌هـای انگلیسـی خـود را بـه نـام فرانسـوی تغییـر دادنـد. در نهایـت طبـق گزارشـات مبلغـان کبـک، مونـترال و تادوسـک، اگرچـه بومیـان بـا نام‌هـای بومـی خـود غسـل تعمیـد می‌شـدند امـا نام‌هـای اروپایـی بـه تدریـج جایگزیـن اسـامی بومی‌شـد. بـر خـلاف آکادی کـه در آن جـا نام‌هـای بومـی بـه سرعـت جایگزیـن نام‌هـای اروپایـی شـد. فرانسـویان کرانـهٔ سـن‌لوران در شـیوهٔ برقـراری اتحـاد بـا ملت‌هـای نخسـتین اسـتثنایی بودنـد. بـر خـلاف اسـپانیایی‌ها و پرتغالی‌هـا کـه امپراطوری‌شـان را بـر مبنـای تسـخیر، تابعیـت و بردگـی بنـا کردنـد و یـا بـر خـلاف آمریکایی‌هـا کـه بـرای تـصرف زمین‌هـای بومیـان آنـان را قتـل عـام کردنـد، فرانسـویان هرگـز قـدرت اجـرای اقداماتـی از ایـن دسـت را نداشـتند. آنهـا بـرای آنکـه بتواننـد از همـکاری بومیـان در معاملات پوسـت و پس از سـال ۱٦۸۰ از حمایـت نظامی‌شـان بهره‌منـد شـوند، آنـان را غـرق هدایـا می‌کردنـد. بـه همیـن دلیـل اسـت کـه فرانسـویان توانسـتند نـوع هوشـمندانه تـری از سیاسـت اسـتعماری اروپایـی را گسـترش دهنـد. فرانسـویان، ماننـد تمـام اروپاییـان، بومیـان را نـه بـه چشـم شریـکان برابـر، بلکـه بـه عنـوان زیردسـتان سرکشـی می‌دیدنـد کـه بایـد دانسـت چگونـه بـا آنـان عمـل کرد تـا مبـادا «وظایفشـان» را فرامـوش کننـد. بـه یـاد داشـته باشـیم کـه حتی بـا اینکـه بومیـان درسـت در قلـب مسـتعمرهٔ کانادایـی پادشـاه فرانسـه زندگـی می‌کردنـد، در مـدت حاکمیـت رژیـم فرانسـه، هرگـز سـلطنت پادشـاه را بـه رسـمیت نشـناختند و اسـتقلال خـود را حفـظ کردنـد.

در مجمـوع، پیمان‌هـای اتحـاد بـا فرانسـویان اگرچـه صلح‌آمیـز بـود امـا بـرای بومیـان شـوم بودنـد؛ چـرا کـه بـا آنـان بیماری‌هـای همـه گیـر رواج یافـت و بخشـی از جمعیـت آنـان را قتـل عـام کـرد بـه گونـه‌ای کـه در طـول نخسـتین دهه‌هـای تاریـخ نـوول فرانـس جمعیـت هورون‌هـا بـه نصـف کاهـش یافـت.

«سرزمین بالایی» (اونتاریو)[۱۰۸]

بهره‌بـرداری اقتصـادی اصلـی در منطقـهٔ « سرزمین بالایـی » (کـه امـروزه اونتاریـو گفتـه می‌شـود) تجـارت پوسـت بـود. بـه نظـر می‌رسـد کـه فرانسـویان در ابتـدا دیـد بـدی داشـتند نسـبت بـه شـکارچیان کـه در طـول سـال‌ها «سرزمیـن بالایـی» یـا در واقـع، منطقـهٔ دریاچه‌هـای عظیـم را در نوردیـده بودنـد. حـدود دو هـزار فرانسـوی در ایـن منطقـهٔ معاملـهٔ پوسـت زندگـی می‌کردنـد و در آنجـا بـا همـسران بومـی و فرزنـدان دورگه‌شـان، جامعـه‌ای متفـاوت از فرانسـویان کرانـهٔ سـن‌لوران تشـکیل داده بودنـد. بـا ایـن وجـود اینـان (کـه بـه طـور رسـمی مجـرد بودنـد) از حضـور فرانسـویان در غـرب قلمـرو تحـت سـلطه آگاه بودنـد. پـس از آن، مأمـوران دولتـی کرانـهٔ سـن‌لوران از ازدواج سفیدپوسـتان و بومیـان حمایـت کردنـد. ایـن تنهـا راهـکار همسان‌سـازی بومیـان و افزایـش جمعیـت مناطـق تحـت سـلطه بـدون توسـل بـه مهاجـرت انبـوه از فرانسـه بـود. بـر خـلاف انتظـار، ازدواج بـا بومیـان منجـر بـه جـذب آنـان نشـد، بلکـه

جمعیت متفاوتی را به نام دورگه‌ها به وجود آورد که اجتماع خود را در امتداد آب های دریاچه‌های عظیم بنا کردند.
بیشتر شکارچیان زبان بومیان را فراگرفته بودند اما زبان فرانسه را نیز تاحدودی به بومیان یاد می‌دادند. به طوری‌که در بخش وسیعی از آمریکای شمالی زبان فرانسه به سرعت به زبان واسطۀ میان اروپاییان و بومیان تبدیل شد. از این رو «سرزمین بالایی» مجموعه‌ای از مترجمان شفاهی را پرورش داده بود که در سراسر قاره، از جمله لوییزیان و انگلستان جدید در جستجویشان بودند. در کل، شکارچیان کانادا روش‌های مؤثری را جهت رواج زبان فرانسه نزد بومیان به کار می‌بردند.

سهم زبان بومیان

بومیان آمریکا از دیدگاه زبانی تأثیرات چندان مهمی بر روی زبان فرانسۀ نخستین اقوام کانادایی اعمال نکرده‌اند، جز نام مکان‌ها که در آن نشانی از زبان بومیان آمریکا مشهود است. در میان قدیمی‌ترین واژگان زبان بومیان آمریکا که وارد زبان فرانسه شده‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد : آشیگان (ماهی۱٦٥٦)، آتوکا (آمیخته به هم ۱٦٥٦)، بابیش (بند چرم خام ۱٦٦۹)، کاکااویی (اردک ۱٦۷۲)، کارکاژو (نوعی گوزن ۱٦۸٥)[۱۰۹] و چندی دیگر. بسیاری از این وام‌واژه‌ها که در سده‌های گذشته به کار می‌رفتند در زمان ما دیگر کاربرد ندارند چرا که واقعیتی که به آن با این واژگان ارجاع داده می‌شده دیگر وجود ندارد. می‌توان چند مورد از آنها را ذکر کرد : میکویین (قاشق بزرگ چوبی)، اوراگان (گلدان بزرگ چوبی یا ماسه ای و یا دیسی از پوست درخت غان)، ماکاک (نوعی سبد از پوست درخت غان)، ماشیکوته (دامن یا زیر دامنی)، ناگان (تخته‌ای برای حمل نوزاد بر روی پشت)، ساکاکوآ یا ساساکوآ (فریاد جنگ، زوزه، سر و صدا)[۱۱۰] و دیگر واژه هایی از این گونه.
اقتباس واژگان از زبان بومیان در طول سدۀ هجدهم ادامه داشت اما شمار نسبتاً اندکی باقی مانده بود و از بیست واژه هرگز فراتر نرفت. اما در سدۀ نوزده و ابتدای سدۀ بیستم تعدادشان اندکی افزایش می‌یابد. تعداد خاصی از این وام‌واژگان زبان بومیان آمریکا، اکنون جزیی از زبان «فرانسۀ کانادایی» است، به عنوان مثال: آشیگان، آتوکا، بابیش، کارکاژو، کاریبو، ماسکینونژه، اوآاوآرون و پولامون.[۱۱۱]

هم چنین باید در نظر داشت که شمار این واژگان احتمالاً در سده‌های گذشته به ویژه در میان شکارچیان و مسافران، بسیار بیشتر و مهم‌تر از سدۀ بیستم بوده است. پیوند میان بومیان و فرانسویان کرانۀ سن‌لوران پس از سدۀ هفدهم به طرز محسوسی کاهش یافت اما به طور کامل قطع نشد. به این ترتیب اقتباس واژگان از زبان بومیان نیز باید به تدریج کاهش یافته باشد. بنابراین کسانی که به تجارت پوست و اکتشاف قاره مشغول بودند، تا سدۀ بیستم بطور مداوم به رفت و آمد با بومیان ادامه دادند. اما کشاورزان زودتر روابط خود را با بومیان قطع کردند و اقتباس‌های زبانی هم الزاماً کمتر شد. چندین کلمه مربوط به جانوران (آشیگان، کاریبو، ماسکینونژه، واپیتی) و گیاهان (پکوس) هنوز در زبان فرانسه باقی مانده‌اند. در مجموع، تعداد واژگان قرضی از زبان بومیان و دخیل در زبان فرانسۀ معیار از ۳۰ کلمه فراتر نمی‌رود. واژگان نامۀ لوروبر[۱۱۲] فهرستی از واژگان زیر را ارایه می‌دهد:
آشیگان(ماهی باس)، آلگونکن، کاکااویی(اردک)، کاریبو(گوزن شمالی)، ایروکوآ، مانیتو(رییس)، ماسکینونژه (نوعی ماهی)، موکاسن (کفش پوست)،اوپوسوم (نوعی جانور کیسه دار)، پاکان(گردو)، پکان (نوعی گردو)، پمبینا، پمیکان (گوشت خشک) ، پلاک مین (خرمالو)، کبکوآ، اسکونس (پوست نوعی پستاندار)، اسکونکز، اسکوآ (خانم)، تاباژی (تنباکو فروشی)، تباگان (نوعی سورتمه)، تماهاک (تبر)، توتم، واپیتی (گوزن)، ویگوام (خیمه).[۱۱۳] علاوه بر این، اکثر این واژگان به میانجی‌گریِ زبان انگلیسی-آمریکایی وارد زبان فرانسۀ معیار شده‌اند.
زبان‌های بومیان آمریکا، به ویژه زبان‌های آلگونکن‌ها، واژگان اندکی را وارد زبان فرانسه-کانادایی (انورک (کت)، مانیتو، موکاسن، اسواو، تباگان، تماهاک، توتم، ویگوآم) و انگلیسی-کانادایی (انورک، کانوئه، توتم، ساشم، موکاسن، پاپوس وغیره) کرده است، به استثنای کلمات مشخصی که مربوط به جانوران (آشیگان، کاریبو، ماسکینونژه، واپیتی) وگیاهان (پکان) هستند. اما در مقابل، این زبان‌ها سهم بسزایی در وارد کردن واژگان جغرافیایی کانادا دارند که همچنان که می‌دانیم واژه های فرانسۀ معیار و انگلیسی-آمریکایی از آن ساخته شده‌اند.
بطور کلی اقتباس از زبان بومیان چه واژه ها و چه جای‌نامها، به تمامی از زبان آلگونکن‌ها صورت گرفته و حوزۀ معنایی یکسانی را اعم از جانوران، گیاهان و رسوم محلی دربرمی‌گیرند. اقتباس از نام مکان‌های بومی آمریکایی همچنان در سده‌های بعدی گسترده‌تر می‌شود تا حدی که بخش مهمی از نام مکان‌های کانادایی را، نه فقط در کبک، انتاریو و آکادی، بلکه تمام استان‌های غربی شامل می‌شود. در واقع هزاران نام مکان در اصل بومی هستند مانند کانادا، مانیتوبا، نوناووت، اونتاریو، کبک، ساسکاشوان[۱۱۴]، نام بسیاری از شهرها مانند اوتاوا، تورنتو، کبک، شدیاک، شیپاگان، ریموسکی، کلوآنا، ایکالوییت، ساس کاتون، تادوساک،[۱۱۵] دریاچه‌ها و رودخانه‌ها (آتاباسکا، ساسکاشوان، مانیتوبا، مانی کوآگان، میس تاسینی، اونتاریو،اریه، نیپی سینگ، مانی گوتاگان[۱۱٦] وغیرو). تمام این نام‌ها متعلق به میراث بومی هستند و در نام‌های جغرافیایی ویژۀ کانادا سهم بسزایی دارند. با این حال در پایان حکومت فرانسویان در نوول‌فرانس، بومیان آمریکا تنها حدود ده درصد جمعیت این قلمرو (کبک کنونی) را به خود اختصاص می‌دادند. چندین جامعۀ بومی هم که در نزدیکی مناطق شهری مستقر شده بودند، به زبان فرانسه صحبت می‌کردند.

نفوذ انگلیس

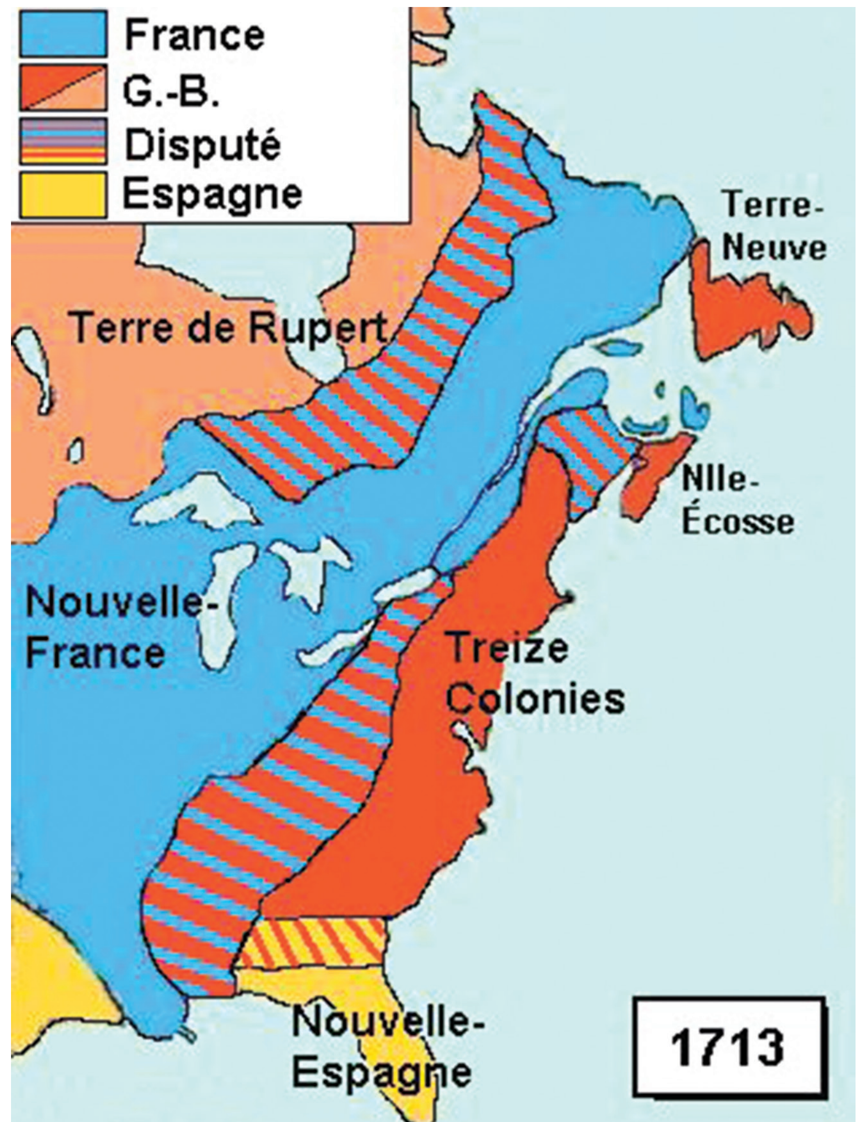
در سال ۱٦۰۷ نخستین مستعمرۀ بریتانیا یعنی « کشتزار»، در آن سوی دریا در ویرجینی پایه‌گذاری شد. دومین دورۀ تسلط بر این مناطق در سال ۱٦۱۰ با استقرار بنگاه جان‌گی[۱۱۷] در کوپیدز واقع در خلیج کونسپسیون[۱۱۸] (در جزیرۀ نیوفاندلند) آغاز شد. پس از آن، تلاش‌ها در جهت گسترش سرزمین‌های تحت سلطه در قارۀ آمریکای شمالی در همه جا ادامه یافت؛ نه فقط در تِغ‌نوف بلکه در آکادی و به ویژه در ساحل شرقی، منطقه‌ای که بلافاصله «انگلستان جدید» خوانده شد. تمایل بریتانیایی‌ها به استعمار مناطق شمالی انگلستان جدید در سال ۱٦۱۰ آغاز شد. اما مهاجران انگلستان چندان علاقه‌ای به منطقۀ تِغ‌نوف نداشتند، به ویژه به این دلیل که باید این سرزمین را با فرانسویان تقسیم می‌کردند. در طول چندین دهه، جمعیت بریتانیایی‌ها ضعیف و آسیب پذیر باقی ماند. با توجه به این که ماهی‌گیری تنها چهار یا پنج ماه از سال امکان‌پذیر بود، درنهایت سرمایه گذاران کنار کشیدند. انگلیسی‌ها نیز، مانند فرانسویان، به راحتی موفق شدند بئوتوک‌ها را وادار کنند که به سرزمین‌های داخلی پناهنده شوند.
در سال ۱٦۰۹پادشاه انگلیس ژاک اول[۱۱۹]، برای اکتشاف دریاهای قطب شمال هانری هادسون[۱۲۰] را

استخدام کرد. اولین حضور انگلیسی‌ها در این مناطق از خلیج هادسون و خلیج جیمز آغاز شد. هادسون سفرهای اکتشافی خود را از طریق دریاهای قطب شمال و گذرگاه معروف شمال‌شرقی انجام داد. او در سال ۱۶۰۹ رودخانه ای را کشف کرد که بعدها به اسم او نام‌گذاری شد و منطقهٔ نیویورک را به دریاچهٔ شامپلن و کرانهٔ سن‌لوران متصل می‌کرد. او درسال ۱۶۱۱ درحالی‌که خدمه‌اش او را بر روی یخ‌های خلیج هادسون رها کرده بودند، بدون بر جا گذاشتن نشانه‌ای ناپدید شد. نام مکان‌ها با اسامی انگلیسی مانند هادسون، فرابیشر، شوتامتون، کوتز، مانسل، بلشر، جیمز[۱۳۱] و... خاطرهٔ این کاشف را پاس می‌دارند. در آن زمان ارتباط میان انگلیسی‌ها و بومیان آمریکا و اینوویت‌ها ارتباطی بسیار پراکنده بود.

از لحاظ زبانی، انگلیسی‌ها در سراسر سدهٔ هفدهم تأثیر کمی به جا گذاشته بودند، به استثنای نام‌گذاری مکان‌ها در مناطق هادسون (هادسون، فرابیشر، شوتامتون، کوتز، مانسل، بلشر، جیمز و...)، تِغ‌نوف (سنت جان، کوپیدز، گوزبی، کورنر بروک و...)[۱۳۲] و آکادی (کامبلتون، باتورست، مونکتون، فردریکتون، یارموت، آمهرست و...).[۱۳۳] اما از سدهٔ هجدهم به بعد اوضاع دگرگون شد.

درگیری‌های مناطق تحت سلطه

بومیان آمریکا نقشی اساسی در درگیری‌های استعماری میان انگلیس و فرانسه بازی می‌کردند. متحدان اصلی فرانسویان هورون‌ها بودند و سپس آبه‌ناکی‌ها، میک مک‌ها، مالسیت‌ها و همچنین تعداد زیادی از آلگونکن‌ها. بریتانیایی‌ها بیش از همه با پنج تیرهٔ ایروکوآها متحد بودند. همان طور که پیش از این نیز دیدیم، فرانسویان با ۲۳ قوم و انگلیسی‌ها با هفت قوم، توافق‌نامه‌هایی را منعقد کرده بودند و چهارده قوم دیگر بی‌طرف ماندند.



نخستین جنگ ایروکوآها نزدیک به یک سده به طول انجامید و پس از «صلح مونترال» در سال ۱۷۰۱ به پایان رسید. این صلح به جنگی شانزده ساله پایان داد و اتحاد انگلیسی- ایروکوآیی را در هم شکست. ایروکوآها در آن زمان اعلام کردند که: «نه توماهاک[۱۳۴] (تبر به زبان انگلیسی) را قبول دارند و نه آش[۱۳۵] را (تبر به زبان فرانسه)». نبرد دوم در طی جنگ‌های هفت ساله رخ داد (اغلب انگلیسی‌ها این جنگ را جنگ فرانسه با بومیان و یا جنگ هفت سالهٔ انگلیس- فرانسه می نامند) و تا هنگام شکست نهایی نوول فرانس در سال ۱۷۶۰ ادامه داشت. سرانجام، آخرین جنگ استعماری بین سال‌های ۱۸۱۲-۱۸۱٤، به دنبال جنگ استقلال آمریکا، اتفاق افتاد.

در طول رقابت انگلیس و فرانسه، بومیان گاهی هوشمندانه عمل می‌کردند و فرانسویان را تهدید می‌کردند که اگر رضایتشان را جلب نکنند با انگلیسی‌ها تجارت می‌کنند. بدیهی است که بریتانیایی‌ها و فرانسویان متحدان بومی خود را تشویق می‌کردند که یا با رقیبانشان مبارزه کنند و یا بی‌طرف بمانند. بومیان در زمینهٔ نظامی نیز همانند تجارت، تنها زمانی از خواسته‌های استعمارگران تبعیت می‌کردند که منافع خودشان تأمین می‌شد؛ درحالی‌که هر بار برای منفعت خودشان از بریتانیایی‌ها علیه فرانسویان و برعکس، استفاده می‌کردند. اما پایان جنگ‌های استعماری به آنچه که امروزه «شراکت فعال» بومیان و اروپاییان گفته می‌شود، خاتمه داد.

پس از معاهدهٔ اوترخت

در سال ۱۷۱۳ معاهدهٔ اوترخت به جنگ جانشینی اسپانیا پایان داد و منجر به تغییر نقشهٔ سیاسی آمریکای شمالی شد. انگلستان موفق شد نیوفاندلند، خلیج هادسون، بخشی از آکادی و یک بخش تحت‌الحمایه از ایروکوآ را به چنگ آورد. از نوول فرانس کانادا، بخشی از آکادی یعنی جزیرهٔ سنت‌جان، جزیرهٔ رویال (که امروزه به ترتیب جزیرهٔ پرنس ادوارد و جزیرهٔ کپ بروتون نام دارند) و لوییزیان بزرگ باقی ماند.

سرزمین کنونی نووبرانزویک به «سرزمین مورد مناقشهٔ» بریتانیا و فرانسه تبدیل شده بود. در واقع انگلستان با توجه به مادهٔ دوازده معاهدهٔ اوترخت مدعی بود که این سرزمین «طبق مرزهای قدیمی آکادی» جزیی

از آن بوده است. از آن پس ارتباط جمعیت بومیان سرزمین‌های به تصرف درآمده، به خصوص در «آکادی انگلستان» با بریتانیایی‌ها صورت می‌گرفت. برخی از پیمان‌های اتحاد با بومیان آمریکا تغییر کرد، اما فرانسه موفق شد وفاداری میک‌مک‌ها را در بخش عظیمی از آکادی انگلستان، یعنی نوا اِسکوشیا (نوول اکوس)[۱۲۶]، حفظ کند.

با این حال بریتانیا نسبت به توافق مطلوب میان آکادی‌ها و بومیان آمریکا بدبین بود. مقامات استعماری ملاقات آکادین‌ها و میک‌مک‌ها را ممنوع کرده بودند و همچنین آکادین‌ها را به برانگیختن میک‌مک‌ها برای حمله به مهاجران انگلیسی متهم می‌کردند. علاوه بر این، بریتانیایی‌ها که تصور می‌کردند فتح آکادی مستلزم تابعیت بومیان محلی است، معاهده‌های امضا شده میان فرانسویان و بومیان را به نفع آنها می‌دانستند. اما بومیان هرگز زمین‌هایشان را به فرانسویان واگذار نکردند و می‌خواستند که آنها را تحت نظام انگلیس نگه دارند.

در طول جنگ فرانسه-بریتانیا بومیان متحد با فرانسه در کرانهٔ سن‌لوران، منطقهٔ دریاچه‌های عظیم و کرانهٔ اوهایو، از پیش تفاهم‌نامه‌هایی را با اونتونیوی بزرگ (در زبان هورون به معنی « پدر») یعنی فرماندار نوول فرانس و «رییس جنگ» فرانسویان، امضا کرده بودند. به موجب این تفاهم‌نامه‌ها، هزینهٔ حمل و نقل کالاها به بومیان پرداخت می‌شد وهنگامی که مسئول رام کردن حیوانات شکاری بودند، ماهانه مالیاتی را دریافت می‌کردند. اما آوردن پوستِ سر و دستگیر کردن زندانیان انگلیسی هنوز هم برایشان پر درآمدتر بود. آنها برای «پوست سر هر انگلیسی» ۳۳ پوند و ۱۲۰ تا ۱۴۰پوند برای «هر زندانی انگلیسی» پاداش می‌گرفتند؛ به عنوان مثال یک سیاه‌پوست از ۶۰۰ تا ۱۵۰۰ پوند ارزش داشت، چرا که یک «سرمایهٔ دایمی» محسوب می‌شد. به علاوه، مشارکت آنها در حمله به مستعمرات انگلیسی در جنوب این امکان را برایشان فراهم می‌کرد که «غنایم جنگی» را در مناطق غارت شده تصاحب کنند.

فرانسویان نیز پرداخت غرامت به بومیان را جهت استفاده از سرزمینشان برای ساخت قلعه تضمین و حتی حق عبور از زمینشان را به آنان پرداخت می‌کردند. تفاهم نامه‌هایی مشابهی هم میان بریتانیایی‌ها و متحدان سرخ‌پوستشان امضا شده بود که «پوست سر فرانسویان» جزیی از آن بود. اما بومیان بطور کلی دریافته بودند که بریتانیایی‌ها محصولات بهتری به آنان می‌دهند و در معاملات تجاری نیز پول بیشتری برای پوست می‌پردازند.

پس از فتح

پس از شکست فرانسه در دشت آبراهام[۱۲۷] در کبک (سال ۱۷۵۹) و پیمان صلح مونترال (سال ۱۷۶۰)، استیلای انگلیس بر کانادا موجب قطع رابطهٔ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شد. فرانسه طبق معاهدهٔ پاریس در سال ۱۷۶۳ علاوه بر کانادا، تمام سرزمین آکادی (که شامل جزیرهٔ رویال و جزیرهٔ سنت‌جان نیز بود) و کرانهٔ چپ رود می‌سی‌سی‌پی را به بریتانیای کبیر واگذار کرد. به این ترتیب قابل درک است که وضعیت سیاسی جدید، اتحاد میان فرانسویان و بومیان را بطور کامل منسوخ کرد.

در طول نخستین دورهٔ ارتباط مداوم با بومیان، مشکلات زبانی قابل اغماض بودند. بطوری که سفیدپوستان، اعم از فرانسویان و انگلیسی‌ها، تلاش نمی‌کردند -هرچند که نمی‌توانستند- جمعیت بومی و یا حتی زبانشان را از بین ببرند. کاشفان و مبلغان مذهبی فرانسه و یا کانادایی برای برقراری ارتباط با بومیان زبان آنان را فراگرفته بودند. بدیهی است که بومیان و سفید پوستان می‌بایست به تبادل واژه‌ها بپردازند و بطور متقابل واژه‌هایی را از زبان یکدیگر قرض بگیرند. اما پس از شکست فرانسه شرایط به طرز چشم‌گیری به زبان بومیان تغییر کرد. ■

---

۱ موسسهٔ زبان‌های رسمی و دوزبانه - (ILOB) دانشگاه اوتاوا
2 Baffin
3 Groenland
4 La saga d’Eric le Rouge (Erik Thorvaldsson)
5 Leifr Heppni Eriksson
6 Bijaarni Herjolfsson
7 Terre-Neuve
8 Vinland
9 Les Béothuks
10 Giovanni Caboto
11 John Cabot, Jean Cabot
12 Cap-Breton
13 Nouvelle-Ecosse
14 Indiens
15 Saint John’s
16 Giovanni da Verrazano
17 Hudson
18 Arcadia (Acadie)
19 Algatig
۲۰ میک‌مک (Micmac) یکی از شاخه های زبان آلگونکی است که در قبیلهٔ میک‌مک در آمریکای شمالی تکلم می‌شود (م).
21 Quoddy
۲۲ مالسیت (Malécit-passamaquoddy) یکی از شاخه های زبان آلگونکی شرقی است که در مناطقی از آمریکا و کانادا تکلم می‌شود (م).
23 Samuel de Champlain
24 Martin Frobisher
25 Les Inuits
26 Humphrey Gilbert
27 Squirrel
28 Les Béothuks
29 Morue
30 Jacques Cartier
31 Saint-laurent
32 L’Ohio
33 Hudson et James
34 François I[er]

35 Belle-Isle
36 Prince-Edouard et Nouveau-Brunswick
37 Baie des Chaleurs
38 Gaspésie
39 Donnacona
40 Indigènes
41 Domagoya et Taignoagny
42 Amerindiens
43 Hochelaga
44 Stadaconé
45 Iroquois
46 Marthe Faribault
47 Kanata
48 Restigouche, Matapédia et Matane
49 Etchemin et Chaudière
50 Gespeg
51 Honguedo
52 Gepèg
53 Anticosti
54 Natigosteg
55 Assomption
56 Tadoussac
57 Giatosog
58 Algonquins
59 Hurons
60 Montagnais (Innu)
61 Naskapis
62 Nouvelle France
63 Port-Royal
64 Nouvelle-Écosse
65 Louisiane
66 Utrecht
67 Nouvelle Angleterre
68 Les Abénaquis, les Micmacs, les Montagnais, les Malécites, les Algonquins, les Hurons, les Outaouais, les Saulteux (Ojibwés), les Cris, les Ériés, les Pieds-Noirs, les Illinois, les Miamis, les Poutéouatamis
69 Les Chactas, les Crics, les Natchez, les Oumas, les Nakotas, les Lakotas
70 Ohio
71 Francis Parkman
72 France and England in North America
73 Raymond de Nérac
74 Mémoire sur les postes du Canada
75 Sauvages
76 Louis-Antoin de Bougainville
77 Jacques Duchesneau
78 Ontonio
79 Huron
80 Charles Jacques du Huault de Montmagny
81 Récollets, Jésuites, Sulpiciens
82 Akwesasne, Kahnawake, Kanesatake et Oswegatchie
83 Les Mohawks, les Onondagas et les Sénécas
84 Les Oneidas et les Cayugas
85 Anne
86 Terre-Neuve
87 Avalon
88 Plaisancce
89 Bonavista, Saint-Pierre, Miquelon
90 Trepassey
91 Annapolis
92 Saint-Germain-en-laye
93 Breda
94 Sourquois
95 Etchemins
96 Charles de Menou d'Aulney et Charles de Saint-Étienne de La Tour
97 Jean-Vincent d'Abbadie de Saint-castin
98 Pidianske (ou Marie-Malthilde)
99 Madokawando
100 Cobscook, Quispamsis, Aukpaque, Wolastook, Mactaquac, Gaspé, Shubenacadie, Restigouche, Wagmatcook
101 Mère Marie de l'Incarnation
102 Colbert
103 Jacques Raudot
104 Jean de Brébeuf
105 Charles le Moyne
106 Longueuil
107 Frontenac
108 Le Pays d'en haut (Ontario)
109 Achigan, atoca, babiche, cacaoui, carcajou
110 Micoine, ouragan, macak, machicoté, nagane, sacacoua ou sassaquoi
111 Achigan, atoca, babiche, carcajou, caribou, maskinongé, ouaouaron et poulamon
112 Le Robert
113 Achigan, algonkin, cacaoui, caribou, iroquois, manitou, maskinongé, mocassin, opossum, pacane, pécan, pembina, pemmican, plaquemine, québécois, sconse, skunks, squaw, tabagie, tobaggan, tomahawk, totem, wapiti, wigwam
114 Canada, Manitoba, Nunavut, Ontario, Québec, Saskatchewan
115 Ottawa, Toronto, Québec, Shediac, Shippagan, Rimouski, Kelowna, Iqaluit, Saskatoon, Tadoussac
116 Athabasca, Saskatchewan, Manitoba, Manicouagan, Mistassini, Ontario, Érié, Nipissing, Manigotagan
117 John Guy
118 Cupids. Conception
119 Jacques Ier
120 Henry Hudson
121 Hudson, Frobisher, Shouthampton, Coats, Mansel, Belcher, James
122 St John's, Cupids, Goose Bay, Corner Brook
123 Cambellton, Bathurst, Moncton, Fredericton, Yarmouth, Amherst
124 Tomahawk
125 Hache
126 Nova Scotia
127 Plaines d'Abraham

اعتیاد به الکل در میان بومیان و دیدگاه پزشکی راجع به آن[۱]

برگردان: معصومه خطیبی بایگی

مصرف الکل در میان بومیان یکی از دغدغه‌هایی است که از بدو ارتباطشان با اروپاییان وجود داشته است. به این ترتیب فرانسوی‌ها در همان اولین فتوحات، با توزیع الکل در میان بومیان توسط تاجران پوست به شدت مخالفت می‌کردند. در سال ۱۶۳۳ شامپلن[۲] (بنیانگذار ایالت کبک کانادا و پدر نوول فرانس) فروش الکل به بومیان آمریکا و داد و ستد این محصول را در بین آنان ممنوع اعلام کرد و کلیسا نیز با قرار دادن تجارت الکل با بومیان در فهرست گناهان سنگین، بر این ممنوعیت تأکید کرد.[۳]

در سال ۱۸۷۴ دولت کانادا قانونی تصویب کرد که مصرف الکل را درمیان بومیان، چه در داخل و چه در خارج از مناطق ویژه ممنوع می‌کرد. براساس این قانون، مجازات هر بومی که این جرم را مرتکب می‌شد، یک ماه زندان بود. چنانچه این فرد از فاش کردن نام کسی که به او الکل فروخته است خودداری می‌کرد، چهارده روز حبس دیگر به مجازات او افزوده می‌شد. در سال ۱۸۷۶ این مواد قانونی در معاهدهٔ قبایل وحشی[۴] وارد شد و به همراه داشتن الکل نیز جرم به شمار می‌آمد. در سال ۱۹۵۱ و به دنبال بازنگری قانون مصرف الکل در میان بومیان، استثنایی به وجود آمد که از آن پس مطابق با قانون ایالتی، یک بومی تا زمانی که در مکانی عمومی حضور داشت مجاز به حمل الکل بود. اما افراط در مصرف آن و یا مستی، نقض قانون به شمار می‌آمد و محکومیت در پی داشت. امروزه در نسخهٔ جدید قانون مربوط به بومیان آمریکا و مطابق با بیانیهٔ قوانین کانادا[۵]، مست شدن یک بومی نقض قانون به حساب نمی‌آید و نظارت بر مشروبات قوی بطور کامل در چارچوب اختیارات قبیله و شورای قبیله است.[۶]

در سدهٔ بیستم گفتمان پزشکی جایگزین رویکردهای اخلاقی و قانونی مصرف افراطی الکل در میان بومیان شده‌است. از آن پس علم پزشکی با ورود به حوزهٔ کنترل انحرافات اجتماعی، جایگاه کلیسا را از آن خود کرد. این علم بلافاصله، به کمک مجموعه‌ای از محصولات دارویی، راه‌حلی جایگزین برای رویکرد کیفری مبارزه با اعتیاد به الکل ارایه داد[۷] و به این طریق، ترک اعتیاد و جایگزینی داروهای شیمیایی را تسهیل کرد. امروزه تأثیر گفتمان پزشکی بر درک مسایل مرتبط با مصرف الکل و نیز بر روی رویکردهای پیشگیرانه و درمانی، بسیار مهم و اجتناب‌ناپذیر است.

اعتیاد به الکل و مدل توجیهی پزشکی

اعتیاد به الکل که در محافل علمی به عنوان یک بیماری ابتدایی در نظر گرفته می‌شود در میان بومیان اغلب با عنوان نوعی اختلال ژنتیکی تعبیر می‌شود. طرفداران این مدلِ توجیهی چند عامل به ظاهر علمی از جمله: جبرگرایی، زمینهٔ قبلی، وراثت، آسیب‌پذیری یا حساسیت را عامل اعتیاد می‌دانند و آنها را با شکل غالب بیماری مرتبط می‌دانند.[۸] از چند دههٔ پیش مصرف بیش از حد الکل و اثرات مخرب آن از دیدگاه ژنتیکی بررسی می‌شد. برای نمونه، شرایط جسمی بومیان از جمله اینوها به گونه‌ای است که این افراد نسبت به اعضای «نژادها» و یا اقوام دیگر، الکل را با سرعت کمتری در بدن جذب می‌کنند. چندین پژوهش علمی سعی کرده‌اند اثبات کنند که بومیان استرالیا و مائوری همانند بومیان آمریکا و اینوها در مقایسه با افرادی که اصالتاً اروپایی هستند، نمی‌توانند در مقابل الکل مقاومت کنند.[۹]

بطوری که این عقیده به سرعت ساخته و در افکار عمومی منتشر شد: «برخی مشخصه هایِ ارثی بومیان باعث می‌شود که نوشیدن الکل بطور حتم پیامدهای مخربی را برایشان داشته باشد».[۱۰]

ذهنیت «بومی مست تن‌پرور» یکی از کلیشه‌های بسیار منفی است که همچنان به آمریکایی‌های بومی در جامعهٔ ایالت متحدهٔ آمریکا آسیب می‌زند. جملهٔ «بومیان حتی نمی‌توانند مشروبشان را در دست نگه دارند» یکی از عقاید قدیمی است که از طریق تصاویر رسانه‌های نژادپرست و رفتارهای اجتماعی وارد تفکر جمعی‌مان شده‌است.[۱۱]

این گفتمان در افکار بسیاری از بومیان هم تأثیر زیادی گذاشته است. در پژوهشی که در میان اهالی قبیلهٔ آتیکامک اپیتسیوان[۱۲] انجام شد[۱۳] نیمی از افراد مورد مصاحبه اذعان کردند که اعتیاد به الکل یک بیماری است.

به نظرمن زیاده‌روی در مصرف الکل یک بیماری است؛ مثل دیابت است. آدم گرفتارش می‌شود. من خیلی این بیماری را نمی شناسم، اما شکلی از یک بیماری است...(گروهی از افراد ۳۶ و ۴۵ ساله مورد مصاحبه)

سوئیسا به نوبهٔ خود می‌گوید که اغلب بومیان عقیدهٔ بیماری بودن اعتیاد به الکل را که مدل پیشنهادی زیست‌پزشکی است، می‌پذیرند. وی همچنین اشاره می‌کند که فرهنگ فراگیر اعتیاد به الکل، به واسطهٔ نزدیکی فزایندهٔ تفکر افراد الکلی، هم در «مناطق ویژه» و هم در مناطق شهری قابل توجیه است.[۱۴]

در جستجوی معضلات بومیان خطاکار

در سال ۲۰۰۳ مقاله‌ای در مجلهٔ ژنتیک انسانی[۱۵] منتشرشد که اعلام کرد آسیب‌پذیری بومیان در مقابل الکل به شدت به ژن ADHIC مرتبط است. «در مجموع، نتایج به دست آمده فرضیهٔ وجود ژن ADHIC را به عنوان ژن داوطلب آسیب زننده به فرد الکلی، تقویت می‌کند.[۱۶] تقریباً در همان زمان، روزنامهٔ آمریکایی روانپزشکی[۱۷] مقاله‌ای منتشر کرد که در آن تأکید شده بود: «شیوع بالای وابستگی به الکل و تغییرپذیری وسیع در رفتارهای نوشیدن الکل در این قبیلهٔ بومی آمریکایی باعث می‌شود که به وجود روابط معناداری بین این ژن چندشکلی[۱۸] و رفتار فرد الکلی پی برد».[۱۹]

انتشار چنین دست‌آوردهایی، بطورحتم، تأثیر بسزایی روی افکار عمومی و همچنین روی بومیان گذاشت و سهم عمده‌ای در گسترش این تصور داشت که اعضای جوامع بومی نوعاً به «نژادی» تعلق دارند که در تعبیر امروزین، از لحاظ ژنتیکی ناسازگار است. با این حال این استدلال

چندین سال زیر سؤال رفت و مورد انتقاد قرار گرفت. به همین منظور، تحقیقی که بنییون و لی[20] انجام دادند آشکار ساخت که اگرچه بعضی از قبایل بومی در آمریکای شمالی به میزان زیادی به مصرف الکل اعتیاد دارند اما هیچگونه دخالت ژنتیکی نمی‌تواند وابستگی آنها را به الکل توجیه کند.

قصد ما این نیست که از گفتمان ژنتیکی که دربرگیرندهٔ پیش‌زمینهٔ ژنتیکی بومیان در قبال الکل است، انتقاد کنیم. هرچند، در نظر داریم تا سلطهٔ گفتمان پزشکی و ژنتیکی را زیرسوال ببریم تا همانند سوئیسا این نکته را مطرح کنیم که این گفتمان بازتابی از اشاعهٔ دارودرمانی بعنوان مدل کنترل اجتماعی رفتارها در فعالیت‌های مختلف زندگی است. حضور همه جانبهٔ این گفتمان و سلطهٔ روزافزون آن شاید بیش از آن که گویای شناسایی دقیق ویژگی‌های ارثی خاص بومیان و یا کشف محصولات دارویی معجزه‌آسا باشد، روشن کنندهٔ منافع اقتصادی زیاد است.

ژیل بیبوی[21] انسان‌شناس در اثر جدیدش (۲۰۰۴) زنگ هشدار را برای پژوهش‌هایی به صدا درآورد که سعی دارند تفاوت‌های ارثی بین گروه‌های قومی مختلف را اثبات کنند، تفاوت‌هایی که برخی به «نژاد» مرتبطشان می‌دانند. بیبو تأکید می‌کند که مفهوم «نژاد» را نمی‌توان بطور قطعی به تفاوت‌های موجود بین گروه‌های انسانی تعمیم داد. امروزه، زنجیرهٔ ژنوم انسان این امکان را فراهم می‌آورد تا به جای تمایز گروه‌های مختلف انسانی، «همسانی خارق‌العادهٔ نوع بشر» را آشکار ساخت. اگر چه پژوهش‌های متعدد نشان داده‌اند که مفهوم «نژاد» قابل تحقق نیست، «ما شاهد بازگشت نژادپرستی در علوم هستیم. این نژادپرستی خطرناک است تا حدی که گاه گروه‌ها را بر مبنای نشانه‌های زیستی تبیین می‌کند و گاه بر مبنای میراث ژنتیکی، محیط زندگی افراد و ارزشهای فرهنگی گروهی که به آن متعلقند»[22].

برتراند ژوردان[23] زیست‌شناس مولکولی و مدیر تحقیقات در مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه (CNRS) به نوبهٔ خود به محافل تحقیقاتی به دلیل وجود افرادی که او آنان را شیادان ژنتیک می‌نامد، هشدار داد. ژوردان اظهار داشت که:

تقریباً تمام اطلاعاتی (معضل اعتیاد به الکل، هم‌جنس‌گرایی، اسکیزوفرنی) که گاه با سروصدای فراوان منتشر می‌شوند، مطالبی هستند که نه در گذر زمان و نه در مقابل تحقیقات دیگر گروه‌ها ثباتی ندارند و چون مربوط به محدوده‌ای مشخص هستند، گام ابتدایی در اثبات پژوهش‌های علمی محسوب می‌شوند. به علاوه، اکثر آنها بر نتایجی تکیه دارند که ناپایداری آنها به محض خواندن مقالهٔ مربوط آشکار می‌شود. بنابراین، چرا چنین مطالبی منتشر می‌شوند؟[24] این پژوهشگر اذعان داشت که با پیروزی جهانی روش تولید سرمایه‌داری، جوامع تجاری و فردگرا سعی در خدشه دار کردن همبستگی و شانه خالی کردن از زیر بار تمام مسئولیت‌هایی دارند که در آیندهٔ افراد وجود دارد.

به علاوه، خصوصی بودن پژوهش‌ها و جستجوی سود و افزایش نرخ‌های بورس، بی‌ارتباط با گسترش این گفتمان نیست، گفتمانی که می‌خواهد تمام مشکلات اجتماعی و سلامت را که انسان درگیر آن است به ژنتیک نسبت دهد. بدین‌ترتیب، شرکت‌های زیست-فناوری که دوست دارند شاهد افزایش نرخ سهام شرکتشان باشند، بی‌درنگ با انتشار اطلاعات مهیج، «کشفیات» خود را در بوق و کرنا می‌کنند. این اطلاعاتِ نمایشی به سرعت در نشریات تکرار می‌شوند و اثرات انکارناپذیر و قابل توجهی روی بورس دارند.[25] سوئیسا در این خصوص اشاره می‌کند که انتشار کشفیات ژن‌های خاص اعتیاد به الکل، در ابتدا نوعی خوش‌بینی علمی را بوجود آورد که با مشخص شدن کاربردی نبودنشان، به سرعت از بین رفت.[26]

اگر مطالعاتی را که مربوط به بروز مشکلات اجتماعی یا سلامتی می‌شوند، صرفاً به تفاوت‌های فیزیکی از جمله تفاوت‌های ژنتیکی بین گروه‌های قومی مختلف محدود کنیم، حوزهٔ پژوهش را محدود کرده‌ایم. استدلال‌های خانم کورَن کاملاً برای تحقق هشداری علیه این گرایش محدودگرا مناسب است، گرایشی که شرایط بروز مشکلاتی مثل اعتیاد به الکل در جوامع بومی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. به عقیده کورن، استفاده از معیارهای مبتنی بر گروه قومی از جمله مکان تولد یا ظاهر جسمی بی‌فایده است و یک خطر بالقوه. وی تأکید می‌کند که این مشخصه های قومیتی:

گروه‌هایی را به وجود می‌آورد که ظاهراً شبیه به هم هستند ولی در واقعیت وجود ندارند. (...) شاخص واحدی چون قومیت نمی‌توانند بطور مناسب، شاید هم اصلاً نتوانند، جایگاه پیچیده‌ای را که افراد در حوزهٔ اجتماعی و فرهنگی دارند، نمایان کند.[27]

این روش قومیتی کردن مسألهٔ اعتیاد در جامعهٔ بومی، احتمالاً پیامدهای ناگواری در ذهنیت فرد بومی و نیز غیربومی دارد. این تأثیر آنقدر زیاد است که بر مبنای ادبیات پزشکی، بومیِ آمریکایی بودن از «رفتار» و «عامل خطرپذیری» مشخص است.

الکل و هویت

هویت در وهلهٔ نخست، مسئلهٔ نمادها و حتی ظواهر است. (Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*)

اظهارات اینوها که در چارچوب پژوهشی در مورد دیابت در بین بومیان گردآوری شد، ما را بر آن داشت که نگاهمان به رفتار غذایی[28] با دیدگاه محافل حوزهٔ سلامت در این باب متفاوت باشد.[29] این محافل در اغلب موارد این امر را به «عادت غذایی» محدود کرده‌اند. یک رفتار، سازندهٔ چهارراههای کوچکی است[30] که می‌تواند ارزش‌های یک جامعه، رویدادهای مختلف تاریخی و هم‌چنین نحوهٔ ارتباط فعالان اجتماعی را در سطح محلی و جهانی آشکار سازد.

اگر حقیقت دارد که انسان از پروتئین،





کربوهیدرات‌هـا، ویتامین‌هـا و چربیهـا تغذیـه می‌کنـد، پـس در عیـن حـال مجموعـه‌ای از نمادهـا، افسـانه‌ها و رؤیاهـا را هـم تجربـه می‌کنـد. آیـا در مراسـم عشـاء ربانـی (نـان و شراب)، شراب بـه «خـون» تغییـر شـکل نمی‌یابـد؟ آیـا همان‌طـور کـه رولان بـارت[۳۱] در کتـاب اسـطوره شناسـی[۳۲] اشـاره می‌کنـد، شراب بـرای فرانسـوی‌ها یـک نوشـیدنی توتمـی[۳۳] نیسـت؟ رفتـار غذایـی کـه رفتـار نوشـیدن جریـی از آن اسـت، یـک عمـل انسـانی جمعـی اسـت کـه انسـان را در مجموعـهٔ خـودش نشـان می‌دهـد.[۳۴] رفتـار غذایـی در بطـن تعامـلات اجتماعـی، خلـق روابـط ، ایجـاد همبسـتگی و بویـژه در شـناخت، تمایـز و هویت‌یابـیِ گروهـی از «افـراد» در مقابـل «دیگـران» قـرار دارد. پژوهش‌هـای پرشـماری بـه کشـف پیونـد عمیـق میـان تغذیـه و هویـت اختصـاص دارنـد.[۳۵] مطالعـات گریچـن چسـلی لانـگِ[۳۶] انسان‌شـناس بـه کشـف روابـط موجـود بیـن فرهنـگ غذایـی مـردم داکوتـا[۳۷] و هویـت جمعی‌شـان می‌پـردازد. نشـان دادن عنـاصر اصلـی رفتـار غذایـی داکوتاهـا سـهم عمـده‌ای در تعییـن مرزهـای هویت‌یابـی آنـان و «دیگـران» یعنـی «سفیدپوسـتان» دارد.

در مقالـه‌ای کـه در سـال ۱۹۹۹ منتـشر شـد ریچـارد ر. ویلـکِ[۳۸] انسان‌شـناس بـه مسـئلهٔ آشـپزی ملـی در جزایـر کارائیـب و بطـور خـاص، تحلیـل فرهنـگ آشـپزی کشـور بلیـز[۳۹] (هنـدوراس قدیـم) پرداخـت. در ایـن مقالـه مؤلـف نشـان داد کـه در سـطح محلـی، انتخـاب مـواد غذایـی مصرفـی بیـش از آن کـه حاصـل دیـدگاه اجتماعـی و سیاسـی باشـد، برخاسـته از یـک دیـدگاه شـخصی اسـت تـا تعلـق فـرد را بـه یـک گـروه و یـک ملـت نشـان دهـد و یـا او را از دیگـران متمایـز کنـد. بـه عـلاوه، ویلـک ثابـت کـرد کـه آنچـه بـه عنـوان مـادهٔ غذایـی اصالتـاً ملـی معرفـی می‌شـود نشـان دهنـدهٔ فراینـد طولانـی امـا اجتناب‌ناپذیر تولیـد آن اسـت. البتـه ایـن مفهـوم بـا در نظر گرفتن بافـت کنونـی و نیـز بافـت تاریخـی بهـتر آشـکار می‌شـود. بنابرایـن ویلـک پیشـنهاد می‌کنـد کـه «مشـاجرات گذشـتهٔ سرزمیـن بلیـز را بـه خاطـر آوریـم، مـا نیـاز داریـم تـا از رژیـم اسـتعماری مصرف‌گـرا شروع کنیـم و بـه توصیـف نحـوهٔ زمینه‌سـازی آن بپردازیـم و چشـم‌اندازی بـرای ترکیـب محلـی و جهانـی ترسـیم کنیـم».[۴۰]

مصرف الکل و هویت

گفتـمان بومـی ایـن امـکان را فراهـم مـی‌آورد تـا تغییـرات عمیقـی را کـه فرهنـگ غذایـی اینـو در طـول دهه‌هـای اخیـر در خـوردن و آشـامیدن بـه خـود دیده‌اسـت، مشـخص کـرد. ایـن بـازهٔ زمانـی زمینـهٔ مسـاعدی را ایجـاد کـرد تـا تعـداد قابـل ملاحظـه‌ای از مـواد غذایـی مرتبـط بـا نوگرایـی در سـاختار هویتـی اینوهـا وارد شـود. در مقابـل، مـواد غذایـی دیگـری در پیونـد بـا نوگرایـی هـم وجـود دارد کـه نتوانسـتند وارد مرزهـای جوامـع بومـی شـوند.

مـا در پژوهشـی کـه در شـهر پسـامی[۴۱] و در میـان منابـع آگاه انجـام دادیـم[۴۲] بـه دنبـال مشـخص کـردن تعـدادی از معیارهـای پذیـرش و طـرد در جامعـهٔ اینـو بودیـم. آیـا ایـن امـکان وجـود داشـت کـه در سـطح محلـی، نشـانه‌های مهـم و اجتناب‌ناپذیـر هویـت اینـو را بـاز شـناخت؟ رفتـار غذایـی بعنـوان یکـی از منابـع مهـم کسـب آگاهـی راجـع بـه هویـت اینـو خـودش را نشـان داد. یـک اینـو بـا رفتارغذایـی خـودش میتوانـد ایـن حـق را داشـته باشـد کـه از طریـق همـترازان خـود یـک «بومـی واقعـی» شـناخته شـود، یـا ایـن حـق را از دسـت بدهـد. در بطـن رفتارهـای غذایـی، الـکل و رفتارهـای مربـوط بـه مـصرف آن از جملـه عنـاصر مهمنـد. مـا بـا تکیـه بـر اطلاعـات جمع‌آوری شـده در چارچـوب ایـن پژوهـش، بطـور مختـصر نشـان می‌دهیـم کـه چگونـه الـکل و رفتارهـای مرتبـط بـا آن، در طـول دهه‌هـای اخیـر تغییـر کردنـد تـا عهـده‌دار یـک نقـش نمادیـن و هویتـی شـوند.

تدابیر و مقاومت اینوها

قانـون مربـوط بـه بومیـان درخصـوص منـع مـصرف الـکل، نقـش بسـیار مهمـی در لایـه بنـدی اجتماعـی نوشـیدنی‌های الکلـی در نیمـهٔ اول سـدهٔ بیسـتم ایفـا کـرد. الـکل در تبلیغـات و بطـور کلـی در گفتـمان جامعـهٔ آمریکای‌شـمالی ارزش بالایـی یافـت؛ هـمان الکلـی کـه «سفیدپوسـتان» هـر روز بـدون تـرس از مزاحمت‌هـای مأمـوران دولتـی مـصرف می‌کردنـد، بطـور کلـی بـرای بومیـان، لااقـل از مجـرای قانونـی، غیـر قابـل دسـترس بـود. اینویـی کـه می‌خواسـت الـکل مـصرف کنـد، آرزوی خـود را بـا تمـام مخاطراتـش عملـی می‌کـرد.

دیگـران («سفیدپوسـتانی» کـه در محـدودهٔ *NDLR* کار می‌کردنـد) در خفـا مشروب‌خـوران قهـاری بودنـد. آنـان پنهانـی مـشروب می‌نوشـیدند. (خنـده) سفیدپوسـتان وارسـی نمی‌شـدند زیـرا پرسـتار بودنـد. سفیدپوسـتان هرگـز آنهـا را وارسـی نمی‌کردنـد، تاجـران را هـم همیـن طـور. (مـردی از ملـت اینـو، ۵۷ سـاله)

زمانـی کـه مـردان چهـل سـال بـه بـالا حـوادث مربـوط بـه مـصرف الـکل را کـه در سـال‌های ۱۹۵۰ اتفـاق افتـاده بـود تعریـف می‌کردنـد، لحنشـان شـاد و حتـی پیروزمندانـه بـود. چیزهایـی کـه راویـان بـه خاطـرش زندگـی خـود را بـه خطـر انداختـه بودنـد همگـی ماهیـت یکسـانی داشـتند. همـهٔ ایـن افـراد در مقابـل منـع مـصرف الـکل، یعنـی قانـون مربـوط بـه بومیـان و مرجـع فـدرال کـه نمـاد آن بـود، قـرار می‌گرفتنـد. آنـان در مقـام یـک «قهرمـان» قـرار می‌گیرنـد کـه بـه نـبرد بـا متجـاوز می‌پـردازد. ایـن متجـاوز کـه در پوشـش مأمـور پلیـس سـلطنتی کانـادا (GRC) قـرار داشـت، نماینـدهٔ سـلطهٔ دولـت و قانـون آن بـود. ایـن قانـون بـا تعییـن مجـازات، مـصرف الـکل را بـرای فـرد بومـی ممنـوع می‌کـرد. ایـن کالای ممنوعـه امـا در دسـترس همـواره مـورد جسـتجوی قهرمـان بـود. هـمان کالایـی کـه در خـارج از اقامتگاه‌هـای بومیـان، در سرزمیـن «سفیدپوسـتان» کامـلاً دسـت‌یافتنی و آزاد بـود. قهرمانـان ایـن روایتهـا همیشـه موفـق می‌شـدند نگهبانـان قانـون را فریـب دهنـد، بـه منطقـهٔ دشـمن نفـوذ کننـد، کالای مـورد جسـتجو را بـه چنـگ آورنـد و پیروزمندانـه بـه اقامتگاه‌هـای خـود بازگردنـد تـا در نهایـت، ضیافتـی برپـا کننـد.

داسـتان‌های متعـددی کـه بیشـتر از زبـان مـردان اینـوی ۵۰ سـال بـه بـالا نقـل شده‌اسـت، همگـی از مقاومـت آنـان در مقابـل خشـونت‌های روزانـهٔ دولـت حکایـت دارد. همگـی ایـن خشـونت‌ها بـا پوششـی قانونـی، در منـزوی کـردن فـرد بومـی، جـدا کـردن او از زندگـی و محـروم کردنـش از کالاهـای مصرفـی، کـه از لحـاظ اجتماعـی پـر معنـا و در دسـترس تمامـی اعضـای جامعـهٔ غالـب قـرار داشـت،

سهیم بودند. فهرست مختصری از محصولات مصرفی که در نیمهٔ اول قرن بیستم و نیز در سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۵۰ به لحاظ اجتماعی دارای ارزش بودند، نشان می‌دهد که میزان قابل توجهی از محصولاتی که امروزه، محافل حوزهٔ سلامت آنها را مردود اعلام می‌کنند، در آن زمان بسیار ارزشمند بوده و در موفقیت اجتماعی نقش داشتند. یقیناً الکل در این گروه از محصولات جای داشت.

داستان‌های شنیده شده حاکی از آنند که در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ سدهٔ نوزدهم، حوادث مهمی در حول و حوش موضوع الکل رخ داده است. این حوادث باعث شده‌اند که الکل به یک کالای مورد تقاضای مهم و دایمی تبدیل شود. مصرف این کالا برای بومیان از سوی نمایندگان جامعهٔ غالب ممنوع شده بود و تصاحب آن توسط شخصیت یا شخصیتهای داستان‌ها، از این بومیان قهرمان ساخته بود.

در رگنو[۴۳] می‌شد چیزی پیدا کرد. آنجا الکل فروخته می‌شد. نیروی پلیس چندبار در سال آنجا را زیر نظر می‌گرفت. با این وجود می‌شد در آنجا آبجو تهیه کرد. این کار را با دردسر و زحمت انجام می‌دادیم. بارها پیش می آمد وقتی که نیروی پلیس آنجا را می‌پایید، چیزهایی پیدا می‌کردیم، چند جعبه‌ای مشروب بود که بتوان با آن به اقامتگاه برگشت. شوهر خواهرم، گاهی اوقات، صندوق‌هایی را پیدا می‌کرد، و دیروقت، آنها را پر از مشروب برمی‌گرداند. افرادی بودند که با قایق می‌رفتند، آنها را پر از مشروب می‌کردند و بعد می‌فروختند. وقتی چیزی ممنوع باشد، آدم آن را بیشتر انجام می‌دهد و وقتی ممنوع نباشد انجامش نمی‌دهد. به جوانان اینجا و جاهای دیگر نگاه کنید، به آنها گفته می‌شود مشروب نخورید اما آنها بیشتر می‌خورند. وقتی مشروب می خورند، نمی‌دانیم کجا هستند و چه بر سرشان می آید. همگی با هم مشروب می‌خورند و نیمه‌شب به خانه برمی‌گردند. پیش از این، در سال‌های ۶۰-۱۹۵۰ همه قبل از برگشتن به اقامتگاه‌ها می‌نوشیدند. امروزه، وقتی کارناوالی برگزار می‌شود آنها مشروب می‌خورند، در حضور بچه‌هایشان. بچه‌ها، می‌بینند که بزرگترها این کار را می‌کنند. (مردی ۴۹ ساله)

در تمام داستان‌های مربوط به مصرف الکل مردان پسامی در طول سال‌های ۱۹۵۰، این افراد متحمل مقاومت و ستیزه جویی در مقابل سلطه شده‌اند. نیروهای پلیس سلطنتی اغلب اوقات به اقامتگاه پسامی می‌رفتند و حضور این نمایندگان قانون، این تفکر را تقویت می‌کند که دولت با مخالفت‌های زیادی روبرو بوده و ملزم به اتخاذ اقدامات تنبیهی می‌شده‌است. با توجه به داستان‌های شنیده شده از پسامی به نظر می‌رسد که اینوها سلطهٔ فدرال را که دسترسی آنها را به این محصول مصرفی ممنوع می‌کرد، بدون مخالفت نمی‌پذیرفتند.

اینجا مصرف الکل در خفا انجام می‌شد. نیروی پلیس (*GRC*) آن را ممنوع کرده بود. اگر دهان کسی بوی مشروب می‌داد، او را توقیف می‌کردند. اما اگر آنها مرا را بازخواست می‌کردند، به نفعشان بود که خوب رفتار کنند! اگر مثل آدم برخورد نمی‌کردند، من هم رفتار خوبی نداشتم. اغلب اوقات کتک‌کاری می‌کردم. دو تا بومی در ادارهٔ پلیس بودند، اما آنها... . یک بار، یک شب‌نشینی داشتیم. در یک چشم به هم زدن، پلیس‌ها ریختند سرم. من مست نبودم ولی شنگول می‌زدم. آنها از پشت به ما حمله کردند. یک مشت به من زدند. من گفتم: «بس کنید، بس کنید! اگرچه شما دو یا سه نفر هستید، من هم از خودم دفاع می‌کنم». آنها دست از کتک زدن برداشتند، و بله! من از زد و خورد با پلیس لذت می‌بردم.

یک بار هم داشتم راه می‌رفتم، کار خاصی نمی‌کردم ولی مست بودم. مأمور پلیس بازوی من را گرفت و گفت: «هی تو، برگرد». من گفتم: «ولم کن، و گرنه بد میبینی». ولی او قبول نکرد. پلیس‌ها را که می‌شناسی. خوب، من هم کتک‌کاری کردم.

من اغلب اوقات در زندان بودم. آنجا می‌ماندم. پلیس‌ها با من بدرفتاری نمی‌کردند چون میترسیدند کتک بخورند. یک بار گفتم: « شما سه تا بیایید جلو» آنها نیامدند. من آمادهٔ [دعوا] بودم. (مردی ۵۷ ساله)

توسعهٔ سریع شهر به-کومو[۴۴] در اواخر سال‌های ۱۹۵۰، سهم مهمی در طرد اینوها از اقتصاد تجاری داشت. ورود شمار زیاد افرادی که از مراکز شهری از جمله مونترال و کبک به این شهر می‌آمدند و به دنبال کار می‌گشتند، بافت جمعیتی ساحل شمال[۴۵] را به شدت تغییر داد. اگر اینوهای پسامی و ساکنان سواحل شمال[۴۶] تا آن روز با هم روابط نسبتاً صمیمانه‌ای داشتند، این موهبت عمیقاً و به سرعت تغییر کرد. اینوها که در میان فعالان جامعهٔ غالب، البته به جز در بخش تولید، به حاشیه رانده شده و در تهیهٔ برخی محصولات مصرفی ناتوان بودند جذب بحثهای سیاسی فزایندهٔ بومیگرایی و نیز منطق مقاومت، مطالبه و تأکید بر تمایز خود با دیگران می‌شدند. در این فضا افرادی که موفق می‌شدند این محصول کاملاً ممنوعه را برای خود فراهم کنند، از دید سایر افراد جامعه، « قهرمان»، «مردان واقعی» و «مبارز» تلقی می‌شدند.

داستان‌های شنیده شده حکایت مردانی است که مکر و حیله به کار می‌بستند تا خود را به محل تهیهٔ این غنیمت ارزشمند، یعنی مشروب برسانند. اینو باید خود را به شهر همجوار که غالباً شهر رگنو بود، می‌رساند. وقتی هم به این شهر می‌رسید باید فروشنده را راضی می‌کرد و با او رفیق می‌شد تا راضی شود به او مشروب بفروشد. فروشنده هم با قبول فروش مشروب به یک بومی خطر بزرگی می‌کرد اما به خاطر این که پول هنگفتی به جیب بزند، این خطر را می‌پذیرفت. به موجب مواد قانون مربوط به بومیان، کسی که مشروب در اختیار یک بومی قرار می‌داد با مجازات کیفری رو به رو می‌شد. دادن پول بیشتر بابت خرید، اکثر اوقات کفایت می‌کرد تا فروشنده به نقض قانون متقاعد شود و الکل مورد تقاضا را در اختیار بومی قرار دهد.

اینو هم بعد از تصاحب مشروب، باید موفق می‌شد آن را مصرف و با میهمانانش تقسیم کند، بی آن که خود را گرفتار قانون کند و غنیمت ارزشمندش را از دست بدهد. خطر کار خیلی بالا بود. مبالغ هنگفتی بابت مشروبات پرداخت می‌شد. به دام مأمور افتادن مساوی با ازدست دادن سرمایه ای بود که به بهای گزاف به دست آمده بود. علاوه بر این خطر زندانی شدن هم وجود داشت. در این مواقع، شناخت اینوها از مناطق اطراف اقامتگاه بومیان، برگ برندهٔ ارزشمندی به شمار می‌آمد اما عزم راسخ آنان برای بردن این کالای مطلوب به منطقهٔ خودشان شاید نمایانگر انگیزه و توفیقی بسیار مهم بود.

راه‌هایی که دارندگان این غنیمت ارزشمند از آن عبور می‌کردند، زیاد بودند. گاهی اوقات، راه بازگشت از جنگل و کوره‌راه‌هایی بود که فقط خود اینوها می‌شناختند. بعضی وقتها هم راه آبی بهتر بود. الکل با قایق و از طریق رودخانه‌ای گاهاً خروشان به اقامتگاه بومیان می‌رسید. جادهٔ ۱۳۸ هم یک مسیر احتمالی دیگر بود. برای این کار می‌بایست الکل بخوبی در ماشین جاسازی می‌شد. یک امکان دیگر هم این بود که به یک رانندهٔ

تاکسی پول هنگفتی می‌دادند تا بپذیرد که چند جعبهٔ آبجو را مخفیانه به اردوگاه بومیان ببرد.

باید خود را پنهان می‌کردند. مردمی که در آن زمان می‌خواستند مشروب بنوشند، می‌رفتند و خود را در جنگل پنهان می‌کردند. آنها مشروباتشان را در جنگل مخفی می‌کردند. عصر یا شب می‌رفتند دنبال مشروبات و آنها را با خود به اقامتگاه شان می‌بردند. اگر کسی از طریق جاده برمی‌گشت، حتما بازرسی می‌شد. همه چیز حساب شده بود. درست از زمانی که نیروهای پلیس از آنجا می‌رفتند، ما فرصت برگرداندن الکل به اقامتگاهها را داشتیم. به خاطر می‌آورم. افرادی بودند که خانهٔ پدرم را توقیف می‌کردند. آنها ماهی یکبار و بعضی اوقات هم، دو ماه یک بار آنجا می ریختند. تابستانها خیلی گیر نمی‌دادند. در این موقع، فقط به اقامتگاه ما می‌آمدند و یک ساک دستی داشتند که چند بطری آبجو در آن می‌گذاشتند. می‌توانم بگویم که تا سال‌های ۵۵-۵۹ هنوز مأموران پلیس سلطنتی (*GRC*) اینجا بودند. یک مأمور پلیس بود که گاهی‌اوقات با ما ورق‌بازی می‌کرد. در اردوگاه افرادی بودند که آبجو درست می‌کردند و مأمور پلیس با آنها ورق بازی می‌کرد اما آنها را دستگیر نمی‌کرد. (مردی ۶۲ ساله)

مردی حدوداً پنجاه ساله تعریف می‌کرد که در جوانی‌اش یک بار به همراه دیگر مردها با یک یا چند بطری آبجو جشن می‌گرفتند. بطور مخفیانه، در جنگل مشروب می‌خوردند و مست می‌کردند. باید تمام مشروب‌ها را به سرعت مینوشیدند. اغلب اوقات، جعبه‌های آبجو به اقامت‌گاه‌ها نمی‌رسید. مردها مشروبات را در مکان امنی که مطمئن بودند نیروهای پلیس هرگز به آنجا نمی‌آیند، به سرعت مصرف می‌کردند.

حدود سال‌های ۱۹۶۵ بود... بله، ۶۵ چون دارم از ممنوعیت‌ها حرف می‌زنم. در آن زمان استفاده از شراب، الکل، آبجو و حتی عطر قدغن بود، حتی عطر. فکر می‌کنم که سلطهٔ ژاندارمری بر جامعه همچنان پا برجا بود. بعنوان مثال، اگر رایحهٔ عطر یا بوی محلول اصلاح صورت از کسی به مشام نیروهای پلیس میرسید او را می‌گرفتند و به زندان می‌انداختند. چون در ترکیبات عطر الکل وجود داشت. و بدتر از آن، افرادی هم که دهانشان بوی مشروب می‌داد، به زندان می‌رفتند و برای خروج از زندان، باید مبلغ دوازده دلار جریمه پرداخت می‌کردند. اما آن موقع، واقعاً دوران محدودیت بود و سپس، حوالی سال ۱۹۷۰ این اوضاع شروع به تغییر کرد. ما برای فسخ قانون مربوط به بومیان و برداشتن مادهٔ قانونی مربوط به الکل همه‌پرسی برگزار کردیم. در آن زمان، همهٔ مردم می‌ترسیدند. امروزه جهشی صورت گرفته است. پیش از این، اگر کسی جعبهٔ ۲۴ تایی الکل را در خارج از منطقه، چه در رگنو و چه در سنت- ترز[47] در اختیار داشت، باید تمام آن را قبل از بازگشت به اینجا مصرف می‌کرد. خوب طبیعتاً همه مست می‌شدند و حوادث زیادی هم اتفاق می‌افتاد. بعد از آن، ما حق داشتن مشروب را در اقامتگاه‌هایمان به‌دست آوردیم. در طول سه یا چهارماه اول، مردم به مقدار تقریباً زیادی می‌نوشیدند. بعد از مدتی همه چیز روال عادی به خود گرفت. سپس مردم همانند دورهٔ ممنوعیت، شروع به مصرف الکل کردند یعنی وقتی جعبهٔ دوازده‌تایی از مشروبات به دستشان می‌رسید، می‌بایست همهٔ آن را می‌خوردند و مست می‌شدند. (مرد، ۵۵ ساله)

اینوی واقعی بودن یا نبودن و نشانه‌های هویتی مرگبار

در تحقیقی که در فرانسه انجام شد، کستولن[48] نشان داد که رفتارهای مرتبط با الکل در کارگران باراناداز جزیرهٔ آور[49] قبل از هر چیز، برگرفته از معیارهای هویتی است که عمیقاً در تاریخ آنها ریشه دارد و نقش مهمی در پیوند فرد با گروه ایفا می‌کند. این نویسنده توضیح می‌دهد آن چه که «اعتیاد به الکل» می‌نامند ریشه در ناآگاهی، طردشدگی و حقارت دارد: «ما فقیران، وجود نداریم، ما هیچ‌چیز نیستیم، و برای همین است که مشروب می‌خوریم، تا با همیاری یکدیگر برای خود کسی باشیم».[50] مصاحبه‌هایی که در میان اینوهای پسامی انجام شد، سعی در آشکار کردن فضای ناآگاهی، طردشدگی و حقارت داشت که میتواند به توصیف کستولن از کارگران باراناداز شباهت داشته باشد.

با نقض قانون مربوط به بومیان، یعنی با ایجاد هزار و یک روش برای دستیابی به الکل، این کالای مصرفی ممنوعه در میان بومیان بار نمادین گرفت. اینو با دستیابی به این محصول، ایستادگی خود را در برابر طرد و محروم شدنش توسط جامعهٔ غالب نشان می‌داد. افرادی که موفق می‌شدند قانون را دور بزنند و گاه با نیروهای پلیس درگیر شوند، در جمع خودشان وجههٔ قهرمان می‌یافتند.

وقتی به دنبال مشخص کردن برخی معیارهای جذب یا طرد شدن در گروه اینوهای پسامی بودیم منابع آگاه توجه ما را به دورانی جلب کردند که این جماعت در طول حیاتشان مزهٔ طرد شدن را حتی در بطن جامعهٔ خود چشیده بودند. صحبت‌های جمع‌آوری شده بویژه در میان جوانان یک نوع پویایی هویتی درونی قدرتمند را بر ما آشکار کرد. به نظر می‌رسد که در پسامی، سرباز زدن از مصرف الکل (یا از هر گونه تلاش برای دستیابی به آن) اهانت بزرگی به یک معیار رفاه اجتماعی است. به این ترتیب، فرد یا گروهی که به مخالفت با عادات مصرف الکل به پا می‌خاست، در واقع حکم کسی را داشت که مظاهر محرومیت از حقوق اجتماعی و ملی[51] را، حتی در بطن جامعه‌ای که به آن تعلق دارد، به خطر انداخته باشد. در همین



خصوص، زن جوان سی سال‌های تعریف می‌کرد که در دوران نوجوانی‌اش صراحتاً اعلام کرده که مایل نیست چیزی بنوشد. این تصمیم که او را از دوستانش منزوی کرد، به قیمت تنها شدن و شنیدن نیش و کنایه‌های بسیار تمام شد، از جمله: «تو دیگر عضو گروه ما نیستی»، «تو یک مونتانی[52] واقعی نیستی» و یا بدتر از آن این که « تو دلت می‌خواهد مثل یک سفیدپوست، مغرور باشی».

یکی از افرادی که در مرکز سلامت پسامی با ما وارد صحبت شد می‌گفت فردی که می‌خواست از مصرف الکل دست بردارد مهمترین مشکلش این بود که مورد هجمهٔ انتقادات رنجش‌آور و فشارهایی قرار می‌گرفت که اطرافیان به او تحمیل می‌کردند:

آنها تحت فشار دوستان مشروب‌خوار خود قرار می‌گرفتند. این افراد به آنها می‌گفتند : «تو شبیه کشیش شده ای.»، «تو دیگر دوست ما نیستی»، «تو دیگر جزو گروه نیستی»، «تو یک اینوی واقعی نیستی»، «تو از ما نیستی»...

اینها همه حرف‌هایی بود که گفته‌می‌شد و شنیدن آن برای کسانی که مصرف کنندهٔ الکل نبودند، خیلی سخت بود. آنها احساس می‌کردند که مورد قضاوت دوستانشان قرار گرفته‌اند ... آنها از عوض کردن دوستانشان هراس داشتند. چون اگر تو دوست الکلی‌ات را عوض کنی در واقع این فرصت را به او می‌دهی که یک دوست غیرالکلی دیگر بگیرد. در اینجا افراد خیلی با هم حرف نمی‌زدند. اگر می‌خواستی دوست دیگری پیدا کنی، طول می‌کشید. به خصوص افرادی که سال‌های سال مصرف کنندهٔ الکل بودند. (یک اینو)

امروزه مصرف الکل در جامعه‌ای مثل پسامی و در میان برخی اقشار جمعیت، بعنوان معیار نسبتاً مهمی جهت الحاق به گروه تلقی می‌شود. برخی خواهند گفت که این‌گونه اشکال همبستگی در جوامع غیر بومی نیز مشاهده می‌شود، نمونهٔ کارگران باراندراز کاستلن یکی از آنهاست. اما این مشخصه در جوامع بومی در کنار ابعاد سنگین سیاسی مطرح می‌شود. این بعد سیاسی از جمله در پدیده‌های محرومیت‌زا و متعصبانه از جمله نژادپرستی ریشه دارد که چندین دهه بر بومیان تحمیل شده‌است.

از دست دادن دوست یا گروهی از دوستان و منزوی شدن در میان جامعه‌ای که به آن تعلق داری، یک مسئله است. اما برچسب «سفیدپوست» یا «بومی غیر واقعی» خوردن از جانب دوستان و نیز خائن تلقی شدن در جامعهٔ خود، قربانی را به ناکجا آباد پرتاب می‌کند. معاشرت با دنیای «سفید پوستان» بومی را به حاشیه‌نشینی سوق می‌داد. بومی که در خارج از مناطق ویژه قربانی نژادپرستی بود، حال که خود را از این قاعدهٔ تفاهم اجتماعی جدا می‌کرد در بطن جامعه‌ای که به آن تعلق داشت با گونهٔ دیگری از تعصب مواجه بود. اما این بار این تعصب از جانب نزدیکان خودش به او تحمیل می‌شد و گاه اشکال بسیار بیرحمانه‌ای می‌یافت. این تعصب فرد را به طور مضاعف به حاشیه‌نشینی می‌کشاند و او را از محیط زندگی خودش، از به قول خیلی‌ها «سرزمینش»، به خارج از منطقهٔ ویژه طرد می‌کرد.

سخنان کستولن مبنی بر این که برای کارگران آور «نوشیدن الکل منطبق بر هنجارهای جمعی یکی از نشانه‌های هویت گروهی است و هیچ کارگر باراندازی که شایستهٔ این نام است از آن سر باز نمی‌زند، حتی اگر به قیمت محکومیت او تمام شود»[53] در مورد یک جامعهٔ بومی نظیر پسامی نیز صدق می‌کند.

می‌بینی از وقتی که از مصرف الکل دست کشیده‌ام، کاملاً تنها شده‌ام. دیگر دوستی ندارم. دوستانی که قبلاً داشتم. به این دلیل می‌گویم دوستان من چونکه به صورت دانگی پول مشروب را با هم حساب می‌کردیم. این روزها به آن‌جا می‌روم. می‌روم تا دوستانم را ببینم. اما آنها با من حرف نمی‌زنند چون من مشروب نمی‌خورم. این است که دلم کمی تنگ شده‌است برای دوستانی که قبلاً آنجا داشتم. میدانی، ما آن زمان، موقع مشروب‌خواری خیلی با هم حرف می‌زدیم. اما حالا، آنها نمی‌آیند. با من حرف نمی‌زنند. می‌گویند که با من راحت نیستند. ولی من از این که آنها جلوی من مشروب بنوشند، اصلاً ناراحت نمی‌شوم. این کار اذیتم نمی‌کند. آنها دیگر به من نمی‌گویند که مشروب بخورم. یک بار به من گفتند: «آهان! تو می‌خواهی خودت را فهمیده جلوه بدهی برای همین است که مشروب نمی‌خوری، آن وقت ما مشروب میخوریم و...» من گفتم: «نه، دلم نمی‌خواهد مشروب بخورم. شما بخورید و راحت باشید، ولی من مثل قبل پولی نمی‌دهم. من پولش را حساب نمی‌کنم...» (خنده) (مرد اینو، ۴۶ ساله)

کستولن تصدیق می‌کند که از نظر بومیان پرهیز از مصرف الکل یا قطع کامل آن واکنش‌های طرد شدن را در پی دارد. این واکنش‌ها فردی را که رفتارهای ناسازگارانه دارد به انزوا می‌کشاند. بدین‌ترتیب، فردی که از مصرف الکل دوری کند به منزلهٔ دیوانهٔ آن منطقه، مطرود محله و یک حاشیه‌نشین است.[54] در برخی جوامع بومی فردی که از سازگار شدن با این عنصر هویت محلی سر باز زند، در معرض اتهاماتی چون «سفید پوست بودن»، «بومی واقعی نبودن» و «ترسو بودن» قرار می‌گیرد.

با در نظر گرفتن این موضوع، چندان تعجب‌آور نیست که در مرکز بازتوانی و ترک اعتیاد میام اوپوکوم[55] واقع در مالیوتونام[56]، شاهد میزان بالای بازگشت به اعتیاد در میان مردان و زنانی هستیم که بعد از چند هفته درمان، موفق به ترک اعتیاد به الکل یا مواد مخدر شده بودند. یکی از افراد این مرکز طی مصاحبه‌ای با ما خاطر نشان کرد که علت رشد روزافزون بازگشت به مصرف الکل مستقیماً در پیوند با این نکته است که: «بومیان وقتی به محیط زندگی خود باز می‌گردند، بابت رفتار جدیدشان در قبال الکل از جانب خانواده حمایت نمی‌شوند». بر عکس در محیطی قرار می‌گیرند که به مقولهٔ مصرف الکل بها می‌دهد. به همین دلیل اثرات مثبت به دست آمده در افرادی که با نیت ترک مصرف الکل در مرکز بازپروری میام اوپوکوم بستری می‌شوند، بلافاصله بعد از بازگشت به محل اقامتشان از بین می‌رود و بعضی از آنها دوباره مبتلا می‌شوند.

نقش همیاری در میان بومیان کجاست؟

وقتی از بومیان می‌خواهیم که اساسی‌ترین ارزش‌هایی را که به آنها نشاط می‌بخشد نام ببرند، همیاری تقریباً همیشه در جایگاه نخست قرار می‌گیرد. در جدیدترین مطلب منتشر شده توسط کانون پرستاران کبک[57] (OIIQ) می‌خوانیم: «ارزش‌های متداول جوامع بومی (ملل بومی NDLR) عبارتند از همیاری، روحیهٔ جمعی و اهمیت به خانواده».[58] اگر بپذیریم که همیاری نزد همهٔ بومیان عملاً بعنوان یک ارزش بومی و پایه‌ای مطرح است، پس این امر هم حقیقت دارد که فردی که از مصرف الکل دست بکشد هم محکوم است در انزوا زندگی کند. او از «شبکهٔ همیاری» اخراج می‌شود. زنان آلگونکین جوامع کیپاوا[59]، تیمیسکامینگ،[60] لونگ پوئن[61] گزارش‌هایی در این زمینه تنظیم کرده‌اند. براساس این گزارش‌ها در واقع همیاری در محیط هایی

که رفتارهای مرتبط با الکل مهم باشند بسیار قوی است. با این حال، این همیاری در مورد کسانی که تصمیم به ترک مصرف افراطی یا مداوم الکل می گرفتند، بسیار اندک و غیر قابل دسترسی بود. بر عکس، این گونه افراد معمولاً تنها و منزوی به حال خود رها می‌شدند. مگر در مواردی که این افراد به خانواده‌ای تعلق داشتند که برای این رفتار جدید ارزش قایل بودند.

همین روحیات و رفتارها در پسامی نیز، همانند کارگران بازانداز آور، در قبال افرادی از جامعه که در امور مرتبط با مصرف الکل مشارکت نمی‌کردند اعمال و منجر به اخراج آنان از گروه و از شبکهٔ همیاری می‌شد. گزیدهٔ مصاحبهٔ قبلی و نیز سخنان آن بومی که در مرکز سلامت با ما وارد صحبت شد روشن کنندهٔ این شباهتند. مرد ۳۳ سالهٔ دیگری نیز با ما از تجربه‌اش گفت زمانی که تصمیم می‌گیرد مصرف الکل را کنار بگذارد. بله، گروه ما مراسم جشن شکارچی[۶۲] برپا کرده بود. ما در مرحلهٔ آخر بازی باختیم. ولی به هر حال، دوستانم آبجو خریدند. حدود نُه نفر آنجا بودیم. برای همدیگر داستان تعریف می‌کردیم. حدود پانزده قمارباز در گروه داشتیم. ما نه نفر بودیم و همین نه نفر با هم بازی می‌کردیم چون بقیه با زنهایشان بودند. نُه، ده نفری که می‌شدیم، مشروب می‌خوردیم، حدود بیست بطری آبجو، جعبه‌های «دوازده» تایی، هر کداممان تقریباً یک جعبه «دوازده» تایی می‌خودیم. من هم آبجو می‌خوردم. یکشنبه بود، در بازی آخر، ما باختیم. اما من قبلاً، روزهای جمعه، شنبه و همان یکشنبه در بازی آخر، چند جرعه‌ای خورده‌بودم. همان‌طور که نگاه می‌کردم، می‌دیدم در اطرافم چه می‌گذرد. به مردم نگاه می‌کردم، من مست نبودم. واقعاً من اطرافم را نگاه می‌کردم و این تأسف‌بار بود، چون مردم داشتند رنج میکشیدند. همه دراز به دراز روی زمین افتاده بودند. افرادی هم بودند که در آن گوشه به زد و خورد همدیگر مشغول بودند. بعد از آن، در هر حال، من از آن‌جا رفتم ... در هر حال، من در پایان آن نمایش مسخره، تصمیم گرفتم از آن‌جا بروم، برای من دیگر آخرش بود ... پایان الکل بود، دیگر تمام شده بود! بعد از میهمانی، وقتی داشتم به خانه بر می‌گشتم مأموران پلیس را در خیابان، در خیابان اصلی دیدم. کسی در خیابان نبود. مردم همه در آن شب‌نشینی بودند. بعد آنجا، من یکی را دیدم که دراز به دراز روی زمین افتاده‌بود. پلیس داشت به سمت او می‌رفت. رفتم که ببینمش، رفتم ببینم زنده هست یا نه. مست لایعقل بود. می‌دانی، چیزهایی هست که ... من ... دیدینشان آزارم می‌دهد. به خانه برگشتم و به مادرم گفتم ... مادرم در را برایم باز کرد و گفت: «چی شده که این‌قدر زود برگشتی؟» به مادرم گفتم: «دیگه بسه، تأسف‌باره، دیگه این زندگی نکبت‌بار الکل و مواد مخدر کافیه، من این زندگی را دوست ندارم. دیگه دست می‌کشم». و از آنجا بود که من واقعاً از مصرف الکل دست کشیدم ...

دوستانم، در ابتدا... برخیشان تشویقم می‌کردند. مطمئنم. بعضی از دوستانم در ابتدا تشویقم می‌کردند. ولی بعضی دیگر واقعاً بیرونم می‌انداختند. بعد از ترک الکل، یک دفعهٔ دیگر به بار برگشتم. شاید یک یا دو سال بعد رفتم تا به دوستانم سر بزنم و با آن‌ها حرف بزنم. بعضیشان، فقط بعضیشان گفتند: «تو این‌جا چی کار می‌کنی؟ تو این جا در بار، کاری نداری». اصلا آنجا احساس راحتی نکردم، دیگر پایم را آنجا نگذاشتم. دیگر اصلاً پایم را در بار نگذاشتم. آنها هرچه دلشان می‌خواست می‌گفتند. من می‌گفتم: «هرچه آنها بگویند من در تصمیمم مصرتر می‌شوم». اما به این راحتی‌ها نبود. اصلاً آسان نبود. چون برایم پیش می‌آمد. خیلی کم از خانه بیرون می‌رفتم. از شب‌نشینی‌های اجتماعی بیزار بودم. تنها بودم ... بله به یک معنا تنها بودم. (مرد، ۳۳ ساله)

دست کشیدن از مصرف الکل پیامدهایی چون از دست دادن دوستان، تنهایی و محرومیت از شبکهٔ همیاری را برای مردان در پی دارد. این پدیده در مورد زنانی که تصمیم به ترک عادت الکلی دارند، نیز صدق می‌کند. بنابراین همان طور که قبلاً اشاره شد جوانی که تصمیم می‌گیرد مصرف الکل را ترک کند یا کلاً الکل مصرف نکند، این خطر برایش وجود دارد که از جمع دیگر جوانان جامعهٔ خودش طرد شود. این پدیدهٔ محرومیت در بین زنان مسن بومی نیز تجربه شده‌است. در پسامی یکی از زنان بومی برایمان تعریف کرد که به دلیل فعالیت‌هایش برای همراه کردن زنانی که مایل به تغییر زندگی خود هستند، تهدیدهایی دریافت کرده که امنیتش را به خطر می‌انداخته است. بسیاری از این زنان خودشان به تنهایی یا در کانون خانوادگی‌شان با مشکلاتی مختلفی در خصوص مصرف الکل درگیر بوده‌اند.

گویی مرا کمتر از قبل دوست دارند. نه، مطمئنم که دوستان واقعی‌ام را از دست نداده‌ام. اما خیلی از روابطم را از دست داده‌ام. چون هنگام خوردن مشروب با افراد زیادی در ارتباط بودم. اما اینها لزوماً دوست نبودند. اغلب ملاحظه می‌کردم. اطرافیانم تغییر کردند. بعضی افراد در قبال ما ساکت بودند. حالا که قرار بود دیگر مشروب نخوریم، آنها حتی نمی خواستند ما را ببینند. اما من متأثر نمی‌شدم چون اینها دوستان واقعی نبودند. انتقاداتی که بیش از همه متأثرم می‌کرد از جانب کسانی بود که با هم کار می‌کردیم و من به کسانی که مشکل داشتند یاری می‌رساندم. اما حالا آنها بازنشسته شده‌اند، آنها دیگر به من اعتماد ندارند چون من دیگر مشروب نمی‌خورم. چون دیگر مشکلاتشان را نمی‌فهمم. چون دیگر مشروب نمی‌خورم. والدین بچه‌هایی که من با آنها کار می‌کردم هم همین برخورد را داشتند. این موضوع مرا ناراحت می‌کرد ولی نه تا آن حدی که آزارم دهد. من همیشه معتقد بودم که آدم باید تعادل ذهنی داشته باشد. به همین دلیل است که من اکثراً با اطرافیانم این گونه مشکلات را داشته‌ام و واکنشم در قبالشان منفی نبوده است. با خودم می‌گفتم . نمی‌شود مردم را مجبور کرد. (زن، ۴۶ ساله)

در سدهٔ بیستم تغییرات اساسی به وجود آمد. در زمان «حکومت سفیدپوستان»، تاریخ ساحل شمال و اینو با حضور بومیان تأثیرات مهمی روی روابط بین خود اینوها در جوامع شان، روی روابط اینوها با غیربومیان، بین اینوها و «سفیدپوستانی» که در اطراف اقامت‌گاه‌ها زندگی می‌کردند، بین نهادها و محصولات مرتبط گذاشت. در این فرایند، گفتمان هویتی همانند مطالبات سیاسی در سطح خرد و کلان اجتماعی دچار تغییر اساسی شد.

گفتمان اینوهای پسامی همانند سایر جوامع نشان می‌دهد که رفتارهای مشاهده شدهٔ مرتبط با الکل در این جوامع، به صورت انکارناپذیری وارد ساختار هویتی قدرتمندی شده و روزانه شمار قابل توجهی از بومیان به آن می‌پیوندند و با آن سازگار می‌شوند. فرد خائن، کسی که از الکل از این نشانهٔ هویت‌ساز دوری می‌کند، با گوشه‌نشینی رنج‌آوری روبرو می‌شود. او به حاشیهٔ جامعه‌ای رانده می‌شود که خود قبلاً گوشه‌نشین شده‌است. او به ناکجاآباد طرد می‌شود. این فرد خائن دو انتخاب رنج‌آور در مقابل خود دارد: زندگی کردن زیر نگاه‌های «سفیدپوستانی» که او را با اوصاف «وحشی‌گری»، «تن‌پروری»، «مشروب خواری» تحقیر می‌کنند یا زندگی

کردن زیر نگاه بعضی از بومیان که او را پیش از این «خائن»، «اینوی غیرواقعی»، «بی غیرت» و حتی صریحاً «سفیدپوست» می‌خواندند.
اگرچه این جنبه‌های ساختار هویتی اینو به هیچ وجه با گفتمان سیاسی رسمی سازگار نیست، ولی این امر بطور حتم به معنای بی‌فایده بودن آن نیست. این نشانهٔ هویتی بومی که در سطح محلی (سطح خرد اجتماعی) ساخته شده‌است، به وضوح در چارچوب تعاملات رسمی و غیررسمی آشکار می‌شود. رفتارهای مرتبط با مصرف الکل بطور عمیقی در روش زندگی و کارکردن افراد در بخشهای مختلف این مکان که ما آن را اقامتگاه می‌نامیم، ولی از دید یک بومی ابعاد «سرزمین درون سرزمین» به خود گرفته، رسوخ کرده است.
الینسکی[۶۳] به وضوح نشان داد افرادی که به اقشار محروم (افراد ضعیف) جامعه تعلق دارند، بافت هویتی محیط خود را در مخالفت یا در نزاع با گروهی می‌سازند که موقعیت اجتماعی بهتری نسبت به آنها دارند. عناصر پویای هویتی که محیطهای بومی را حیات می‌بخشند، از طریق نزاع موجود و رو به رشد میان دنیای بومی و دنیای «سفید پوستان» عمیقاً تقویت می شوند. از سوی دیگر این بستر برای ظهور و گسترش سریع بنیادگرایی[۶۴] بومی مناسب است. پژوهش‌های متعددی که دربارهٔ هویت گروه‌های مختلف اجتماعی انجام شده نشان می‌دهد که بافت هویتی مستلزم تعیین مبناهای الحاق به یک گروه یا اخراج از آن است. چه کسانی عضو آنند؟ چه کسانی خارج از آن قرار می‌گیرند؟[۶۵] در این بافت، مصرف الکل در منطقهٔ ویژه فضای مهمی است که در آن بومیان از غیربومیان متمایز می‌شوند و در آنجا مشخص می‌شود که فرد بومی با چه کسی می‌تواند یا نمی‌تواند ارتباط داشته باشد. البته نباید از نظر دور داشت که حتی امروزه هم «منطقهٔ ویژه» مکانی است که فرد بومی در آن به دور از هر نگاه غیرِ بومی، بیشتر احساس می‌کند در خانهٔ خودش قرار دارد. در این منطقهٔ ویژه هر کاربر باید خود را با فرایند عمومی شناسایی وفق دهد. او باید از دیدگاه دیگر اعضای آن محیط «شایسته» باشد و این دیدگاه از این جهت تعیین کننده است که به فرد حق یک زندگی با آرامش نسبی را در آن محیط اعطا می‌کند. برای توضیح عقیدهٔ دوسرتو[۶۶] میتوان گفت که هر کاربر باید بخشی از وجود خود را وقف عدالت‌خواهی برای دیگری کند.
فرد بومی با تولد در یک «منطقهٔ ویژه» و به خصوص با انتخاب این مکان برای ماندن و زندگی دایم، هر روز سبک زندگی و حضور در میان جامعهٔ خود را می‌پذیرد یا دست کم آن را مورد بحث قرار می‌دهد. البته در فضای چنین منطقه‌ای جایگاه مذاکره نسبتاً محدود است. دستورالعمل‌های «منطقهٔ ویژه» طی یک قرارداد دسته جمعی غیرعلنی مشخص می‌شود. این قرارداد اگرچه مکتوب نمی‌شود، اما همهٔ اعضای جامعه می‌توانند آن را در مجموعهٔ تفاهمات اجتماعی مربوط به جسم، حرکات، زبان گفتاری و نیز آداب خوردن و آشامیدن مشاهده کنند. اطاعت نکردن از این قوانین یا سرپیچی از آنها توجه همه را جلب می‌کند و انتقادات را بر می انگیزد. افرادی که خود را با «حکم اجتماع» وفق ندهند به انزوا کشیده می‌شوند، آن هم انزوا در جامعه ای که خود پیش از این به شدت منزوی شده‌است. این معیارها برای طرد کردن کسانی که با آن سازگار نمی‌شوند، بسیار مشقتبار است.[۶۷] ■

1Drogue, santé et société, vol. 4, n° 1, 2005, p. 85-125, Bernard Roy, Université Laval, Faculté des sciences infirmières, Université Laval.
2 Champlain
3 Fouquet & De Borde, 1990
4 Acte des Sauvages
5 Déclaration canadienne des droits
۶ دولت کانادا، ۱۹۹۶:۳۱۶
7 Suissa. 1998 : 96
8 Ibid., p. 68
9 Leland, 1979; fishier, 1987
10 Leland, 1976: 2
11 Garret et carrol, 2000 : 379
12 Opitciwan
13 Roy, 1996
14 Suissa, 1998: 112
15 Human Genetics
16 Mulligan & al., 2003: 334
17 American Journal of Psychiatry
۱۸ پیوند دو ژن ADH۲ و ADH۳
19 Wall, Carr & Ehlers, 2003 : 46
20 Bennion et Li, 1976.
21 Gilles Bibeau
22 Bibeau, 2004 : 71
23 Bertrand Jourdan
24 Jourdan, 2000 : 64
25 Ibid., p. 69.
26 Suissa, 1998: 189
27 Corin, 1996: 134-135
28 acte alimentaire
29 Fishier, 2001
30 Giard, 1994
31 Roland Barthes
32 Mythologies, 1957.
۳۳ توتم (Totem) اصطلاحی است که اروپاییان برای نمادهای مقدس بومیان به کار می‌برند. بومیان معتقدند که این توتم‌ها یا نمادها، ارواحی هستند که از انسان محافظت می کنند . بسیاری از این نمادها به شکل جانوران هستند و برخی نیز کنده کارهایی اند که با تنهٔ درختان ساخته می شوند. در میان قبایل مختلف بومیان آمریکای شمالی، هر فرد باید توتمی را که در زندگی از او محافظت می‌کند بشناسد . این شناختن هم معمولاً به این شکل است که شخص خود را چندین روز گرسنه نگه می دارد، آنقدر که قدرت بینایی اش به شدت رو به تحلیل می رود، سپس توتم‌های قبیله را که در اشکال گوناگون هستند، از راهی دور نشانش می‌دهند. هر کدام را که فرد روزه دار از فاصله ای دور به خوبی و بهتر از دیگر توتم‌ها شناخت و تشخیص داد، می‌شود توتم یا روح نگاهبانش و از آن به بعد، در تمام زندگی‌اش به آن توتم امید می بندد و با او راز و نیاز می‌کند. (م)
34 Fishier, 2001
35 Giard, 1994; Garine, 1995; Counihan &Van Sterik, 1997; Beardsworth & Keil, 1997
36 Gretchen Chesley Lang, 1989.
37 Dakota
38 Richard R. Wilk, 1999
39 Belize
40 Wilk, 1999 : 249
41 Pessamit
42 Roy, 2002
43 Ragueuneau
44 Baie- comeau
45 Côte- Nord
46 Nord- Côtiers
47 Sainte-Thérése
48 Castelain, 1989

49 Havre
50 Castelain, 1989: 67
51 Ostracisme
52 Montagnais (e)
53Castelain, 1989: 61
54 Ibid., p. 72.
55 اصطلاح «Miam Uapukum» در زبان اینو به معنای «مثل یک گل» است. مرکز بازتوانی و ترک اعتیاد مییام اوپوکون، واقع در مالیوتینام، جزء برنامۀ ملی مقابله با اعتیاد به الکل و مواد مخدر در میان بومیان کانادا است.
http://www.hc-sc.gc.ca/fnihb-dgspni/dgspni/pc/pnlaada/centres_de_traitement/miam_uapukun.htm
56 Maliotenam
57 L'Ordre des infirmières et infirmiers
58 Paré , 204 : 6
59 Kipawa
60 Timiskaming
61 Long point
62 Powwow
63 Alinsky, 1971
64 Intégrisme
65 Abramas et Hogg, 1990
66 De Certeau
67 Mavol, 1994 : 26

Références:

- Abrams, D., Hogg, M. (EDS). (1990). *Social Identity Theory:*
- *Constructive And Critical Advances*. New York: Springer-Verlag.
- Alinsky. (1971). *Rules for Radicals*. New York: Random House.
- Barthes, R. (1957). *Mythologie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bennion L., Li, T. (1976). « Alcohol Metabolism In American Indians And Whites », *New England Journal of Medicine*, 294: 9-13.
- Bibeau, G. (2004). *Le Québec transgénique. Science, marché, humanité*. Montréal : Boréal.
- Beardsworth, A & Keil, T. (1997). *Sociology On The Menu: An Invitation to The Study and Society*. London: Routledge.
- Carlsson, S. *et al.*(2003). « Alcohol Consumption and The Incidence of Type 2 Diabetes. A 20-Year Follow-Up of the Finnish Twin
- Cohort Study». *Diabete Care*. 26 (10) : 2785-2790.
- Castelain, J.P. (1989). *Manières de vivre, manières de boire. Alcool et Sociabilité sur le port*. Paris : Imago.
- Certeau, M. De. (1990). *L'invention du quotidien I*. Arts de faire. Paris : Gallimard.
- Corin, E. (1996). « La matrice sociale et culturelle de la santé et de la
- Maladie » : 103-141, In : R.G. Barer & T.R. Marmor (Dir.). *Être ou Ne pas être en bonne santé. Biologie et déterminants sociaux de la maladie*. Paris: Presses universitaires de Montréal.
- Counihan & Van Esterik. (1997). *Food And Culture*: A Reader. New York : Routledge.
- Fisher, A. (1987). « Alcoholism and Race: The Misapplication of Both Concepts to North American Indians ». *Revue canadienne de Sociologie et d'anthropologie*. 24, 1 : 81-98.
- Fischler, C. (2001). *L'omnivore : le goût, la cuisine et le corps*. Paris: O. Jacob.

بافت اجتماعی فرهنگی اسطوره‌ها و آیین‌های مونتانی[1]
دنیای اسطوره‌ای مونتانی

برگردان: هادی دولت آبادی

مونتانی‌ها دارای دو نوع اسطوره هستند: اسطوره‌های سُنت‌های مقدس و اسطوره‌هایی در پیوند با سنت‌های محلی.[2] در این دو گروه، اسطوره‌هایی یافت می‌شوند که به آنها اسطوره‌های «قهرمانی» می‌گوییم و اتفاقات عصر را بیان می‌کنند؛ «عصر قهرمانی» حکایت دوره‌ای است که قهرمانان فرهنگی یا تمدن‌ساز در آن می‌زیسته‌اند. اسطوره‌های محلی تغییر ماهیت داده و مطابق با دغدغه های جدید غنی شده‌اند و تغییر دادنشان آسان‌تر است. اسطوره‌های سنت مقدس به گونه‌ای بنیادین از نسلی به نسل دیگر یکسان می‌مانند.

تمامیت اسطوره‌های سنت مقدس با دستوراتی که هیچ فرد مونتانی قادر به سرپیچی از آن نیست تضمین می‌شود. در درجهٔ اول، مادر بومی می‌بایست هر شب این اسطوره‌ها را برای فرزندانی که هنوز به سن بلوغ نرسیده‌اند حکایت کند. چنین است که هر فرد مونتانی که با این روش اسطوره‌ها را شناخته است می‌تواند آنها را در اجتماع نیز حکایت کند، چرا که این میراث به وی رسیده است. حکایت معمولاً شب هنگام با صدایی آهسته و در کنار آتش نقل می‌شود و تمام افراد قبیله به این مناسبت گردهم فرا خوانده می‌شوند. این فراخوانی زمانی اجباری می‌شود که مراسم مذکور به مناسبت مرگ اولین خرس در بهار انجام پذیرد. حاضرین در تمام مدتی که نقل حکایت به طول می‌انجامد، در سکوت به آن گوش می‌دهند و اگر نقال دچار فراموشی و یا اشتباه در نقل حکایت شد به سرعت آن را تصحیح می‌کنند. اسطوره‌ای هم وجود دارد که استثناست و می‌توان بعد از ظهر آن را حکایت کرد، مخصوصاً برای پذیرایی از سفید پوستی که مورد احترام قبیله است.

اسطوره‌های سنت مقدس به منشأ اشیاء و رویدادها و سپس به مجموعهٔ شرایط بشر می‌پردازند. نه آنکه این اسطوره‌ها شرحی علمی بر نظم جهان باشند بلکه بیانگر یک فهم شهودی و تقریباً ماوراء طبیعی از جهان و سرنوشت آنند. به نظر می‌رسد در این اسطوره‌ها، یک قهرمان تمدن‌ساز مسئولیت انسان فانی را بر عهده می‌گیرد و بعنوان سرمشق مورد استفاده قرار می‌گیرد. برعکس، اسطوره‌های محلی زمان را پشت سر می‌گذارند و با این وجود به روان بومیان این امکان را می‌دهند که با افزوده هایی، که گاه به سادگی قابل شناسایی‌اند، به صورتی ادامه‌دار به حکایت بپردازد. قهرمان اسطوره ممنوعیت‌ها را برای برآوردن نیازها و تمایلات گروهش زیر پا می‌گذارد. این زیر پا گذاشتن به نظر می‌رسد به طرز معجزه آسایی امکان تسلط بر شرایط زندگی انسانی را فراهم می‌کند. بعنوان مثال می‌توان شخصیت ولورین[3] را نام برد که با ادرار خود انسان‌ها را می‌کشد و مانند آن.

گونه های متعدد اسطوره‌های محلی به روشنی نشان می‌دهند که، به همراه اسطوره‌های



سنت‌های مقدس، ریشه در تو در توی عوالم گذشته دارند که دیگر در دسترس نیستند. برای به بیراهه نکشاندن چشم انداز اسطوره‌های مورد بررسی، نخست به صورت خلاصه دنیای اسطوره‌ای مونتانی را معرفی می‌کنیم.

الف. نگاهی کلی به دنیای اسطوره‌ای مونتانی

پرهیز از بررسی زندگی مذهبی مونتانی از خلال صافی باورهای مذهبی و فلسفی‌مان ضروری است. فرد بومی به باورهای فلسفی ما کاری ندارد ودین او اساساً بر سنت استوار است. مفاهیم الوهیت متعالی، ثنویت در مذهب و غیره در ذهن نویسندهٔ این متن بیش از ذهن یک مونتانی روشن هستند. انسان مونتانی بیشتر در دل مشغول نیروهایی است که در محیط زندگی‌اش حس می‌کند تا خدایانی دوردست و دست نیافتنی. برای وی ابداً دشوار نیست که همزمان هم به عقاید مسیحیت و هم به میراث فرهنگی خود معتقد باشد. وی به روح‌القُدُس و کلیسای مقدس کاتولیک و در عین حال به تمام ارواحی که در گیاهان، صخره ها، آبها و در حیوانات زند گی می‌کنند، باورمند است. ارواحی که به نظر می‌رسد گاه می‌میرند تا به حیاتی دوباره با جهشهایی جدید تحت متنوع‌ترین اشکال ممکن دست یابند. در این دنیای خیالی، به نظر می‌رسد حیوانات جایگاه مهمی داشته باشند.

انسان مونتانی می‌پذیرد که در عصر قهرمانی، تکلم آزادانه با حیوانات محتمل است چرا که بسیاری از آنها همزمان ماهیتی انسانی، حیوانی و الهی داشته‌اند. بنابراین ناممکن نبود که حیوانی به شکل انسان ظاهر شود و اندیشه ها و احساساتی همسان انسان داشته باشد. قدرتی که مونتانی‌ها برای حیوانات، مخصوصاً برای چارپایان عصر اسطوره‌ای قایل هستند ما را شگفت زده می‌کند. این پدیده منحصر به این قبیله نیست. بعنوان مثال استرالیایی ها (...) «مانند تقریباً تمام بدویان معتقدند که حیوانات آگاهند و از انسان نیز تواناترند. دانستن و توانستنی که باید از دید آنها تعریف شود. دانستنی مورد نظر است که آنها برای خود در آن اغراق می‌ورزند، یعنی نه اینکه به ماهیت چیزها نفوذ کنند و قوانین آنها را تعیین کنند، بلکه دانستن پیشینهٔ آنچه به خوبی و یا به شومی اتفاق می‌افتد، آیا کاری موفق خواهد بود یا با شکست

روبـرو خواهـد شـد و مخصوصاً «جای‌گیری‌های» مساعد و یـا نامساعد موجـودات آشکار و پنهان کـه آنهـا را احاطـه کرده‌انـد. بـه ایـن دلیـل اسـت کـه برخـی حیوانـات «می‌داننـد» و در بسـیاری ازجوامـع بـا اشـتیاق فـراوان از آنهـا مشـورت خواسـته می‌شـود و توقـع دریافـت فـال و اقبـال از آنهـا مـی‌رود».[۴]

مونتانی‌هـای قدیمـی می‌گفتنـد کـه حیوانـات در گذشـته در هیـچ زمینـه‌ای مغلـوب انسـان‌ها نمی‌شـدند. حیـوان اسـتدلال می‌کـرد و بـا انسـان و هماننـد وی سـخن می‌گفـت. او اکنـون تمـام توانایی‌هـای گذشـته‌اش را از دسـت نـداده اسـت. هنـوز چنـد مونتانـی می‌توانند بـا ارواح حیوانات، خـواه بـه کمـک طبـل، خـواه بـه وسـیلهٔ خیمـه‌ای لـرزان سـخن بگوینـد. مراسـم خیمـهٔ لـرزان تـا همیـن چنـد سـال پیـش در هفـت جزیـره[۵] بـر گـزار می‌شـد.[۶] امـا مونتانی‌هـای منـگان[۷] هـمان نتایـج را بـا طبـل بـه دسـت می‌آورنـد.

چنیـن اسـت کـه همـواره بـرای مونتانی‌هـا حیوانـات بـه صـورت موجوداتـی واقعـاً برتـر و گاه دارای صفـات مقـدس و ویژگی‌هـای روانـی خـاص ظاهـر شـده‌اند. همـهٔ ایـن موجـودات در اسـطورهٔ مونتانـی دارای اهمیتنـد، بـا ایـن وجـود، بـه نظـر می‌رسـد دو نـوع از آنهـا بـه صورتـی ویـژه نقـش مهمـی بـردوش دارنـد: خـرس و دلـه.[۸] در جریـان تحقیقـات، خـرس نـه تنهـا بعنـوان دوسـت مونتانی‌هـا در نظرمـان جلوه‌گـر شـد، بلکـه متوجـه شـدیم ایـن حیـوان چونـان قدرتـی برخاسـته از سرمنشـأ زندگـی و ایفـا کننـدهٔ نقشـی بسـیار مهـم اسـت. بـه ایـن دلیـل، خـرس نـه تنهـا در نقطـهٔ محـوری قـرار دارد بلکـه گاه بـه محـل تلاقـی تقریبـاً تمـام اسـطوره‌ها و مراسـم مونتانـی تبدیـل می‌شـود. دلـه نیـز جایـگاه بزرگـی در اسطوره‌شناسـی مونتانـی بـه خـود اختصـاص می‌دهـد کـه بـرای حجیـم نشـدن بیـش از انـدازهٔ ایـن پژوهـش مجبـور شـدیم آن را از تحلیل‌هـا حـذف کنیـم. در ادامـه، پیـش از پرداخـتن بـه شـخصیت بلامنـازع دنیـای حیوانـی مونتانـی یعنـی خـرس، مایلیـم چنـد حیـوان از دنیـای اسـطوره‌ای مونتانـی را معرفـی کنیـم.

ب. حیوانات دنیای اسطوره‌ای مونتانی

تقریبـاً تمـام قبیلـه هـای آلگونکـی[۹] نـام خرگـوش بـزرگ[۱۰] را بـه روحـی کـه بـه نظرشـان برتـر می‌آمـد نسـبت داده‌انـد. برخـی شـان آن را میشـابو[۱۱] و برخـی دیگـر، اتوهـوکان[۱۲] نامیده‌انـد. بیشـتر آنهـا می‌گوینـد ایـن روح قدرتمنـد کـه ماننـد تمـام سـاکنان سرزمینـش شـامل حیوانـات چهـار دسـت و پـا، بـر روی آبهـا می‌زیسـته[۱۳]، زمیـن را از یـک دانـهٔ شـن کـه از ژرفـای اقیانـوس برداشـته بـود و انسـان‌ها را از پیکرهـای مـردهٔ حیوانـات پدیـد آورد. در طـول تلاشـمان در راه کشـف سرزمیـن خرگـوش بـزرگ، بـه تدریـج مهم‌تریـن حیوانـات اسـطوره‌های مونتانـی را بـاز می‌یابیـم. دوویـل[۱۴] بـا بازخوانـی یـک اسـطورهٔ آلگونکـی دربـارهٔ تکویـن، خرگـوش بـزرگ را بعنـوان رئیـس معرفـی می‌کنـد. وی بـر نقـش سـگ آبـی، سـمور و مـوش آبـی تأکیـد مـی‌ورزد، مـوش آبـی بـا دانـهٔ شـنی کـه زمیـن را خلـق کـرد، می‌آیـد. انسـان‌ها برخـی از خـرس و برخـی از یـک جنبـش آنـی زاییـده می‌شـوند.[۱۵] اعضـای شـورای خرگـوش بـزرگ دقیقـاً شـخصیت‌های مهـم اسطوره‌شناسـی مونتانـی هسـتند.

- خرگوش

بـه نظـر می‌رسـد خرگـوش در آسـتانهٔ حـذف کامـل از دنیـای مذهبـی انسـان مونتانـی- ناسـکاپی[۱۶] اسـت. او می‌پذیـرد کـه اجـدادش «خرگـوش بـزرگ» را بعنـوان نخسـتین «روح»[۱۷] می‌شـناخته‌اند، امـا امـروزه دیگـر بـه موجوداتـی چنیـن دور از دسـترس علاقـه نشـان نمی‌دهـد. وی اسـطوره‌هایی را ترجیـح می‌دهـد کـه از محیـط پیرامـون و کارهـای عینـی موجـودات فراطبیعـی سـخن بگوینـد. حـال دیگرخرگـوش بعنـوان حیوانـی مطـرح اسـت کـه یـک مونتانـی بـه آن احـترام می‌گـذارد و گوشـت خوبـش را تحسـین می‌کنـد. امـا نـه در اسـطوره‌ها و نـه در آیین‌هـای خـود، دیگـر از ویژگی‌هایـش بعنـوان خالـق یـاد نمی‌کنـد. اهمیـت تقلیـل یافتـهٔ خرگـوش در اسطوره‌شناسـی مونتانـی ابتـدا مـا را در شـک فـرو بـرد. امـا بـا مراجعـه بـه کتـاب آک هولتکرانتـز[۱۸] بـا عنـوان مذاهـب بومیـان بـدوی آمریـکا[۱۹] مشـاهده کردیـم کـه ایـن موضـوع در مجموعـهٔ اسـطوره‌های بومیـان تکرارشده‌اسـت: «همچنیـن بسـیار کـم پیـش می‌آیـد کـه موجـود برتـر بـه صـورت حقیقـت اسـطوره شناسـانهٔ قابـل درک ظاهـر شـود. اگـر برخـی حکایـات دربـارهٔ پیدایـش و چنـد اسـطورهٔ دیگـر در مـورد منشـأ زمـان را کنـار بگذاریـم، موجـود برتـر معمـولاً در خـارج از دنیـای اسـطوره‌ای قـرار می‌گیـرد. آن کـه جایـش را می‌گیـرد، قهرمـان تمـدن سـاز اسـت کـه اغلـب ماننـد عنـصری «فریبـکار»[۲۰] و یـا دوقلوهـای مقـدس[۲۱] طراحـی شده‌اسـت.[۲۲] میرسـا الیـاد[۲۳] بـا گسـتردن پژوهـش بـه انسـان‌های بـدوی بـر ناپدیـد شـدن موجـودات برتـر آسـمانی از رأس زندگـی مذهبـی تأکیـد می‌کنـد کـه جـای خـود را بـه نیروهـای جادویـی مذهبـی یـا شـخصیت‌های الهـی فعـال تـر، مؤثرتـر و یـا بطـور کلـی بـه موجوداتـی مـی سـپرند کـه در ارتبـاط مسـتقیم تـر بـا «زندگـی» قـرار دارنـد.[۲۴]

- سگ آبی

در اسـطوره‌های مونتانـی، سـگ آبـی جایگاهـی فراتـر از یـک حیـوان دارد. او بـه شـکل یـک نمـاد الحـاق شـده بـه کل نظـام نمادیـن اسـت. موجـودی اسـت کـه بـر روی صخـره‌ای بـزرگ یعنـی در دنیایـی برتـر زندگـی می‌کنـد. او بسـیار بـزرگ اسـت امـا همـواره از عقابـی هـراس دارد کـه ظاهـراً نمـاد مـر گ اسـت. جادوگرانـی کـه مـا آنهـا را نمـاد وسوسـه و تـرس از مـرگ می‌دانیـم، پوسـتش را خـراش می‌دهنـد. [بنـا بـه برخـی اسـطوره‌ها] ایـن موجـود در آب زندگـی می‌کنـد و از مجموعـهٔ اسـطوره‌ها بـر می‌آیـد کـه او در نقطـهٔ کـمال حیـات قـرار دارد. هـر کسـی بخوابـد در معـرض از دسـت دادن آن قـرار می‌گیـرد. او خطرنـاک اسـت و اگـر بـرای کاربـردی نادرسـت اسـتفاده شـود، می‌توانـد انسـان‌ها را نابـود کنـد. سـگ آبـی پدیدآورنـدهٔ زمیـن نیسـت ولـی زمیـن را بازسـازی کـرده اسـت. موجـودی خطرنـاک ولـی قابـل کنـترل اسـت. وی قـادر اسـت زندگـی ایجـاد کنـد و یـک نـر و مـاده اسـت. او رهایـی بخـش خورشـید اسـت.

تمـام ایـن عنـاصر نشـان می‌دهنـد کـه وی نیرویـی قدرتمنـد، بازسـازنده و رهایـی بخـش اسـت کـه در دل جهـان اسـت و بایـد بـرای برقـراری وحـدت «ازلـی» فعالیـت کنـد. در بسـیاری از اسـطوره‌های سرخ‌پوسـتی بـه نظـر می‌رسـد سـگ آبـی بـه منظومـهٔ شمسـی نمادیـن می‌پیونـدد. وی [فرآینـد] تکویـن را کامـل می‌کنـد و زمیـن را بـا آوردن آتـش و نـور ترمیـم می‌کنـد.

سرخ‌پوسـتان تامپسـون[۲۵] می‌گوینـد کـه بـشر در ابتـدا آتـش نداشـت و بـرای پخـتن خوراکـی می‌بایسـت بـه خورشـید تکیـه کنـد. در آن زمـان خورشـید بسـیار بیشـتر از امـروز گـرم بـود و انسـان‌ها بـرای پخـت غـذا آن را در معـرض خورشـید و یـا مقابـل اشـعه هایـش می‌گذاشـتند و می‌پختنـد. بـا ایـن همـه [خورشـید] بـه انـدازهٔ آتـش گرمـا نداشـت، از ایـنرو سـگ آبـی و عقـاب تصمیـم گرفتنـد بـه جسـتجوی آتـش در جهـان برونـد و اگـر امـکان دارد آن را بـرای انسـان‌ها بـه ارمغـان بیاورنـد. آنهـا کوهسـتان‌ها را پیمودنـد تـا جایـی کـه «سرشـار از رمـوز» شـدند و توانسـتند بـه کمـک سِحرشـان کل دنیـا و مرزهایـش را بپاینـد. آنهـا پـی بردنـد کـه در کلبـه‌ای کوچـک در لیتـون[۲۶] آتـش وجـود دارد و بنابرایـن مهیـای سـفر شـدند. آنهـا محـل سکونتشـان را در دهانـهٔ رود فـرازر[۲۷] تـرک کردنـد و در امتـداد ایـن رود بـالا

رفتند تا به لیتون رسیدند. عقاب با افراشتن بال‌هایش از سگ آبی دور شد و توانست پوستهٔ صدفی را از آبهای شیرین به دست آورد. سگ آبی به خلیج کوچکی رفت که انسان‌ها از آنجا آب می‌کشیدند و در کلبه‌ای زیر زمینی زندگی می‌کردند. دختران جوانی که صبح برای آوردن آب به خلیج کوچک می‌رفتند، دوان دوان خبر آوردند که یک سگ آبی در محل برکشیدن آب وجود دارد. جوانان با تیر و کمان شتابان به آن سو رفتند، آن را شکار کردند و به محل زندگی خود بردند و با دقت بررسی‌اش کردند. در این مدت، سگ آبی با خود فکر می‌کرد : «آه، برادر بزرگترم دیر کرد، دیگر دارم می‌میرم». در همان موقع عقاب بر قلهٔ صخره قرار گرفت و توجه انسان‌ها را به خود جلب کرد. پس به هوس شکار عقاب، سگ آبی را از یاد بردند، اما با وجود پرتاب تیرهای فراوان به سویش، نتوانستند آن را بکشند. در آن مدت، سگ آبی خانه را در آب غرق ساخت. عقاب در آن بلبشو صدف را در آتش افکند. سگ آبی با شتاب آن را از آتش پر کرد، بر کولش گذاشت و به سرعت در آب خزید. او آتش را در تمام سرزمین پراکند. از آن پس سرخ‌پوستان توانستند با چوب درختان آتش بسازند. برخی می‌گویند که سگ آبی آتش را در تمام انواع چوب‌ها و درختانی که در نزدیکی قلمرو سکونتش می‌رویند قرار داده است، درحالی‌که عقاب آن را در درختانی قرار داده که در مناطق مرتفع و دوردست سرزمین، دور از جریان‌های آب و دریاچه ها می‌رویند.[28] جالب است به ارتباط و نزدیکی سگ آبی، خورشید، آتش و عقاب توجه کنیم که در بسیاری از اسطوره‌های سرخ‌پوستی یافت می‌شوند. سگ آبی عمل خورشید را کامل می‌کند و به نوعی تأثیراتش را پیوسته اعمال می‌کند تا برخی از موقعیت‌های سخت را از بین برده و یا ترمیم کند.[29]

- سمور

به نظر می‌رسد در اسطوره‌شناسی آلگونکی، سمور با آب ارتباط دارد و تقدم آب بر آتش را نشان می‌دهد.[30] با این وجود، این حیوان از اسطوره‌شناسی مونتانی ناپدید شده‌است. درک دلایل این گم شدگی مستلزم پرداختن به مطالبی است که از گسترهٔ این پژوهش فراتر می‌رود.

- موش آبی

مونتانی‌ها احترام و عزت فراوانی را برای موش آبی قایلند. مونتانی‌های قدیمی پس از کشتن آن غمگین می‌شدند.[31] کشتن این حیوان، که برای سرخ‌پوستان بسیار مفید بود، با تأسف انجام می‌یافت. می‌دانیم که اسطوره‌های آلگونکی می‌گویند این موش آبی بود که دانهٔ شنی را پیدا کرد و زمین از آن سر بر آورد. پس از کشتن این حیوان معمولاً مانند خرس، در سوراخ‌های بینی‌اش دود تنباکو می‌دمند. بدین سان می‌خواهند از موش آبی بخشش در برابر این قتل تأسف‌بار اما غیر قابل اجتناب را به دست آورند. [به ذائقهٔ مونتانی‌ها] موش آبی گوشتی معطر دارد. «دُم جوشیدهٔ آن خوراک لذیذی است که با بیکنی و چاشنی ادویه قابل مقایسه است».[32] نگهداری گوشت لطیف این حیوان که خوراک‌هایی این چنین خوشمزه فراهم می‌کند، لازم به نظر می‌رسد. مونتانی‌ها گاه به افتخار موش آبی، برخی آیین‌ها را برپا می‌سازند که معمولاً



برای خرس انجام می‌شود. در اسطوره‌های مونتانی، موش آبی در دو موقعیت خاص ظاهر می‌شود : او دانهٔ شنی را پیدا می‌کند که زمین را شکل می‌دهد و زمانی‌که انسان‌ها رفتار بدی دارند سگ آبی را آگاه می‌سازد. آیا این نمایانگر خردی نیست که سرچشمه های باروری را می‌یابد و از خطرات می‌پرهیزد؟

- خرس

ما تمام نمادپردازی‌های خرس در اسطوره‌شناسی مونتانی را مورد بررسی قرار نخواهیم داد و ترجیح می‌دهیم وظیفهٔ معرفی این حیوان را، که در تحلیل نهایی بعنوان قدرت مسئول زندگی در «دنیای زیرین» شناسایی می‌شود، به خود اسطوره‌ها بسپاریم، جهانی که با گسستی «ازلی» از هم پاشیده است. خرس حقیقتاً پادشاه جنگل سرخ‌پوستی است. پیکر زمخت و تنومند و زندگی انفرادی‌اش به او اُبهت می‌دهد. این حیوان ماهر، زیرک و محتاط با قدرتی خارق‌العاده دارای قدر و منزلت بالایی نزد مونتانی‌هاست که سعی می‌کنند با وی ارتباطات خویشاوندی پدید آورند، مثلاً آن را «پدر بزرگ» یا «مادربزرگ» می‌نامند. این خویشاوندی که انسان مونتانی عمیقاً به آن وابسته است به نتیجه گیری نهایی ما می‌رسد که بنا به آن، خرس برخاسته از سرچشمهٔ اولیهٔ زندگی و در جای جای همین زندگیِ جهان زیرین پراکنده است. انسان مونتانی در خلال آیین‌های گوناگون می‌خواهد الطاف این حیوان را به خود جذب کند، حیوانی که همیشه آن را با هراس می‌کُشد و اگر موقعیت پیش آید مونتانی خرس را زنده نمی‌گذارد. با وجود تمام خطراتی که این حیوان دارد پوست این حیوان ارزشمند و گوشتش خوشمزه است و چربی آن برای درمان استفاده می‌شود، چنگال‌هایش هم کاربرد جادویی دارند. برای مونتانی ساحل شمالی، خرس واقعاً یک حیوان است، اما باید در بارهٔ معنی این واژه به تفاهم برسیم. نخست اینکه، حیوانی است که نمی‌میرد:[33] مونتانی‌ها بدون اینکه به تناسخ روح خرس معتقد باشند به بقای این حیوان ایمان دارند. به علاوه، خرس که به گونه‌ای خاص خردمند است، به وضوح از انسان برتر به نظر می‌رسد. آیا مونتانی‌ها آن را قادر مطلق می‌دانند؟ به نظر جان مکلین،[34] قادر مطلق برای یک سرخ‌پوست وجودی است که قادر به انجام کارهای خوب و بد است و همزمان در همه چیز قادر به پاسخگویی به نیازهای

بـشر اسـت و یـا حتـی قـادر اسـت ماجراهـای بامـزه‌ای بیافرینـد کـه بومیـان را، زمانـی کـه از فتوحاتشـان می‌گوینـد، بـه خنـده وا دارد.[35] در اسـطوره‌های بسـیاری از قبایـل، خـرس آشـکارا بعنـوان یـک قـادر مطلـق ظاهـر می‌شـود. بعنـوان نمونـه، بومیـان رود کلامـات[36] حکایـت می‌کننـد کـه از دیربـاز خـرس حاکـم ایـن قسـمت از رود کلامـات بـود، بسـیار پیشـتر از آنکـه اجـازهٔ مشـاهدهٔ زیبایـی هـای شـگفت جهـان و دیـدن شـاهکار روح بـزرگ صـادر شـود کـه پرنـدگان و گل‌هـا، رودخانه‌هـا و دریاچـه هـا، کوهسـتان‌ها و دره هـا و هـر چیـز زنـده‌ای را آفریـده اسـت. در واقـع انسـان‌ها و تمـام حیوانـات آن ناحیـه از او هـراس داشـتند.[37]

مطالعـهٔ ایرونیـگ هالـوول[38] کـه آییـن مربـوط بـه خـرس را خصوصـاً در آمریـکا، اروپـا و آسـیا روایـت کـرده اسـت، بـر اهمیـت ایـن حیـوان در کـرهٔ زمیـن صحـه می‌گـذارد.[39] اسـطوره‌های مونتانـی سـاحل شـمالی خـود بیانگـر تمـام چیـزی هسـتند کـه خـرس بـرای مردمـان ایـن قبیلـه نمایـان کـرده اسـت. بـا ایـن وجـود امـروزه بـه نظـر می‌رسـد حیـوان دیگـری بـا وی رقابـت کنـد: گـوزن قطبـی. راوی اسـطوره‌ها اغلـب می‌گویـد: «خـرس یـا گـوزن قطبـی، یکـی اسـت». بـه دلیـل اینکـه جمعیـت خـرس در منطقـه تقلیـل یافته‌اسـت، گـوزن قطبـی جایـش را در زندگـی اقتصـادی، اجتماعـی و حتـی اسـطوره شناسـی مونتانـی گرفتـه اسـت.

- گوزن کانادایی

زبـان مونتانـی خـود نشـانگر اهمیتـی اسـت کـه گـوزن قطبـی در حـال حـاضر دارد. مـا سـه واژه را بـرای نامیـدن خـرس پیـدا کردیـم : ناپسـک،[40] خـرس نـر، اوسکوئسـک[41] خـرس مـاده، ناپسـکوس[42] بچـه خـرس کوچـک. ژاک روسـو[43]

نام عمومی	attik
گوزن قطبی نوزاد	na : pétekush
بچه	attikus
حیوان نر یک یا دو ساله	so : tshoteshish
حیوان نر سه تا شش ساله	so : ishoteow

بـرای نرهـای هفـت تـا سـی سـاله، نامشـان چهـار مرتبـه در طـول سـال تغییـر می‌کنـد:

در طی زمستان	ôpènoé
در ابتدای تابستان	ya : péotuk
در تابستان	Wishak
در پاییز	minawsnéo

مـادر بنا بر وضعیتش تغییر نام می دهد :

اگر به فرزندش غذا دهد	no : shétuk
اگر آبستن باشد	iskwétuk
اگر مادر جوانی باشد	now : shétukus

امـا دوازده واژه بـرای نامیـدن گـوزن قطبـی یافـت:

هـر چـه حیوانـی بـرای گروهـی خـاص دارای اهمیـت بیشـتری باشـد، نام‌هایـش متعددتـر می‌شـوند. روسـو نمونـه ای در این‌بـاره ارایـه می‌دهـد: آن چیـزی کـه انسـانِ شـهری بـه سـادگی «اسـب» می‌نامـد، در روسـتا «اسـب تخـم کشـی»، «مادیـان»، «کـره اسـب» و یـا «کـره مادیـان» نامیـده می‌شـود. مونتانـی سـاحل شـمالی مدتـی از سـال را بـا گـوزن قطبـی گـذران زندگـی می‌کنـد. بنابرایـن آییـن خاصـی وقفـش می‌کنـد و آن را بـر طبـق رسـومی خـاص می‌خـورد. ایـن حیـوان بـه نظـر می‌رسـد پیونـد عمیقـی بـا زندگـی اقتصـادی، اجتماعـی و مذهبـی مونتانـی دارد.

- سنجاب

کـودکان کانادایـی بـه نـدرت روزی را بـدون دنبـال کـردن سـنجاب می‌گذراننـد. ایـن کار ورزش مـورد علاقـهٔ کـودکان مونتانـی نیـز اسـت. تقریبـاً هـر بخـش از اسـطورهٔ پایـه‌ای بـا شـکار سـنجاب آغـاز می‌شـود کـه نمـادی عالـی اسـت. قهرمـان دوسـت دارد بتوانـد بـه هـمان راحتـی کـه سـنجاب را شـکار می‌کنـد خـرس را نیـز شـکار کنـد. در یـک اسـطوره [قهرمـان] در واقـع خـرس را بـه سـنجاب تبدیـل می‌کنـد. امـا در اسـطوره‌ای دیگـر می‌بینیـم کـه سـنجاب یـک هیولاسـت. قهرمـان تسـاکاپیش[44] بایـد دسـت بـه آفرینشـی بزنـد تـا آن را شکسـت دهـد.

اکنـون مـا حیوانـات دنیـای اسـطوره‌ای مونتانـی را می‌شناسـیم اماعنـاصر دیگـری نیـز، بـه دلیـل اهمیتـی کـه در اسـطوره‌های حـاضر دارنـد، می‌تواننـد مـورد توجـه قـرار گیرنـد.

ج. عناصر مهم دنیای اسطوره‌ای مونتانی

در حـال حـاضر نمی‌خواهیـم بـه موشـکافی آن چیزهایـی بپردازیـم کـه اسـطوره‌ها بـا بلاغـت رسـالت توصیفشـان را بـرای مـا دارنـد. مـا می‌خواهیـم تنهـا بـر اهمیـت برخـی عنـاصر تأکیـد کنیـم کـه امـکان درک سریـع سـاختار اسـطوره‌های مونتانـی را بـرای مـا فراهـم می‌کننـد. ایـن عنـاصر را می‌تـوان در پنـج دسـته طبقـه بنـدی کـرد: روابـط بیـن دو دنیـا، قدرت‌هـای زندگـی، اشـباح وسوسـه گـر، مشـکل غامـض بـرادر- خواهـر و بالاخـره نمادپـردازی مـاه - خورشـید.

- روابط میان دو دنیا

چهـار عنـصر مسـئول نمادپـردازی روابـط دو دنیـا هسـتند: کوهسـتان‌ها، درختـان، رؤیاهـا و دُم‌هـا. سـگ آبـی (روح رهایـی بخـش) بـر روی کوهسـتانی بلنـد زندگـی می‌کنـد. تمـام قطعـات اسـطورهٔ تسـاکاپیش در دل جنـگل اتفـاق می‌افتـد. گشـایش آگاهانـه بـه دنیـای واقعـی (مرحلـهٔ دوم) و ورود بـه زندگـی بی‌پایـان (مرحلـهٔ هشـتم) از طریـق رؤیـا انجـام می‌پذیـرد و بالاخـره عـروج قطعـی بـا کمـک یـک دُم بلنـد انجـام می‌شـود.

اسـطوره‌ای کـه توسـط دانشـجویان دانشـکدهٔ ادبیـات دانشـگاه مونـترال ارایـه شده‌اسـت، کوهسـتان را چونـان محـل کاملـی بـرای زندگـی کـه فتـح آن دشـوار اسـت معرفـی می‌کنـد. در ایـن جـا می‌خوانیـم کـه در مکانـی اسـطوره‌ای در شـمال شـبه جزیـرهٔ لابـرادور[45]، کوهسـتانی وجـود دارد کـه سـپیدی‌اش را از پشـم گـوزن قطبـی بـه عاریـه می‌گیـرد و دارای حفـرهٔ بزرگـی اسـت کـه در طـی تابسـتان هـزاران هـزار گـوزن قطبـی در آن جمـع می‌شـوند. اسـطوره بـه ایـن حفـره اشـاره می‌کنـد: « زمسـتان گذشـته حفـره‌ای در زمیـن دیـدم [...] آنهـا در حفـره پنهـان شـدند». در ایـن کوهسـتان تمـام گوزن‌هـای قطبـی تحـت سـلطهٔ رهبرشـان زندگـی می‌کننـد. هنگامـی کـه بـرای مهاجـرت پاییـزی قلمـرو تابستانی‌شـان را تـرک می‌کننـد، ایـن مرد/گـوزن قطبـی (اتیـک ناپئـو)[46] تعـدادی از رعایایـش را بـه شـکارچیان تسـلیم می‌کنـد. ارواح گوزن‌هـای قطبـی کشـته شـده توسـط شـکارچیان، احتـمالاً بـه دنیایـی بهشـتی بـاز می‌گردنـد کـه گوزن‌هـای قطبـی دیگـر نیـز در آن حلـول می‌کننـد. اطـراف خانـهٔ گوزن‌هـای قطبـی بعنـوان منطقـه‌ای در نظـر گرفتـه می‌شـود کـه در آن همـه چیـز خطرنـاک اسـت: مگس‌هـا در آن جـا بـه بزرگـی پرنـدگان، روبـاه هـا بـه بزرگـی گـرگ و گرگ‌هـا بـه بزرگـی گـوزن هسـتند. ورود بـه تمـام منطقـهٔ اطـراف رسـماً ممنـوع اسـت و کسـانی کـه خطـر ماجراجویـی در آنجـا را بـه جـان بخرنـد،

توسط گرگی که نگهبان منطقهٔ ممنوعه است مورد تعقیب قرار می‌گیرند.[47]
این گرگ‌ها که کوهستان اسطوره‌ای را احاطه می‌کنند، آیا نیمه مرده هایی نیستند که به زندگی کامل رهنمون‌مان می‌سازند؟ در طی این پژوهش، هر حیاتِ محکوم به مرگ‌های سلسله وار نیمه‌زندگی (v) نام دارد و در تقابل با زندگی کامل (V) قرار می‌گیرد که غلبهٔ قطعی بر مرگ است. نیمه‌مرگ (m)، به مرگی اطلاق می‌شود که به زندگی منجرشود (v یا V) و مرگ کامل (M) مجموعه‌ای از مرگ‌های جزیی (m) است، مرگ‌هایی که بر روی خود بسته شده و دیگر قادر نیستند به کمال گشوده شوند. این نوع تفکر نوعاً تفکری مونتانی است. سرخ‌پوست مونتانی معمولاً در برابر اعلام آن چیزی که سفیدها «مرگ» می‌نامند، بسیار آرام است. مرگ برای وی تنها آخرین مرحله از تسلسل بی‌وقفهٔ نیمه مرگ‌ها و نیمه زندگی‌هاست. او زندگی را در خود جذب می‌کند و هر روز آن را با پذیرش شرایط بشری خود «می‌خورد». بعنوان مثال، به نظر می‌رسد که خوردن چربی خرس، تا حد بیمار شدن، نماد آن است. عبارت «خوردن» یعنی زندگی را از آن خود کردن، مرتباً در اسطوره شناسی مونتانی تکرار می‌شود.

درخت بعنوان رابط میان نیمه زندگی (v) و زندگی کامل (V)، از ابتدا تا انتهای اسطورهٔ بنیادین حضور دارد و به نظر می‌رسد همواره کسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد که به دشواری رمز «زندگی-مرگ» را درک می‌کنند: کودکی که از مرگ زاییده می‌شود، قهرمانی که با شجاعت و پذیرش نیمه مرگ‌های پرشمار می‌جنگد و بالاخره تساکاپیش که به سختی به خورشید و ماه می‌رسد. به نظر می‌رسد دُم همان نقش درخت را ایفا می‌کند و امکان دستیابی به خورشید را پس از مشکلات فراوان ایجاد می‌کند.
رؤیا نیز بعنوان عامل ارتباط میان نیمه زندگی و زندگی کامل ظاهر می‌شود. فرصت این را داریم که به تفصیل نمادپردازی رؤیا را مرور کنیم، امری که هنوز با قدرتی زیاد با روح مونتانی ارتباط دارد. «فرد به واسطهٔ رؤیا از روح-ذهن[48] خود الهاماتی دریافت می‌کند مربوط به محلی که شکار قرار دارد؛ روشی که برای شکار باید پیش گرفت، روشی که با آن روح حیوان شکار شده را اغناء کند و غیره. حتی زایش اندیشه ها در واقعیت به صورت الهام در روح- ذهن تفسیر می‌شود. شمار بیشتر رؤیاها و یا الهامات پیوند عمیق‌تری میان فرد و روح-ذهنش برقرار می‌سازد».[49] در نگاهی کلی تر به نظر می رسد که رؤیا، کوهستان، دُم و درخت نماد گشودگی موقعیتی بسته و ناقص هستند برای عروج به سوی شیوهٔ دیگری از زندگی، به سمت کمال. مثلاً از نظر روانشناسانه، هر کدام از این عروج‌ها ترجمان تجربه‌ای از باززایی هستند و هنگامی که وارد دنیای اسطوره‌ای به معنای واقعی آن شویم، این داده ها دقیق‌تر می‌شوند.
جالب می‌شد که نمادهای عمودیت مونتانی‌ها را با نمادهای مردم دیگر مقایسه می‌کردیم. به نظر سباستین استرکس[50] هر گروهی از مردمان کوهستان مقدس مخصوص خود را دارد و در همه جا درخت «همزمان رمز عمودی شدن، رشد شگفت انگیز به سوی آسمان، باززایی مداوم و نه تنها پیشروی زندگی، بلکه پیروزی همیشگی بر مرگ است. درخت بیان کامل رمز زندگی می‌باشد که حقیقت مقدس جهان است. طرحی گسترده تر از طرح یک جهان زنده که درخت نماد آن باشد، وجود ندارد».[51]

رؤیا نیز نقش بزرگی در دنیای دینی بسیاری از مردمان ایفا می‌کند.[52] برای نمونه، در قبیلهٔ اوتاواها[53] سرخ‌پوستان حیوان عجیبی را تکریم می‌کنند که تنها در رؤیا به آن دست می‌یابند. مونتانی‌ها هم برای دست یافتن به برخی حیواناتِ بویژه قدرتمند از رؤیا مدد می‌جویند. آنها می‌گویند یک سگ آبی غول پیکر مسئول سگ آبی‌های دیگر است و فقط با رؤیا می‌توان به آن دست یافت.

- قدرت‌های زندگی
آب، مو، ماهی، سر، چربی و استخوان‌ها برای ما به سان قدرت‌هایی ظاهر شدند که پیوندی نزدیک با زندگی و مرگ و یا بهتر بگوییم با فتح زندگی داشتند. اسطوره‌ها نگاهی کلی به این نمادها را به دست می‌دهند. آب که توسط تمام نطفه های زندگی قابل دریافت است در اسطوره‌های مونتانی گاه نماد عالم شب یا مرگِ باززاینده و گاه نماد جوانیِ بی‌پایان و یا شکوفایی زندگی است. دانهٔ شنی که زمین را تشکیل خواهد داد از آب سر بر می آورد. قهرمان در آب به شرایط بشری خود آگاهی می‌یابد که به مرگ محکوم است و نیروی سرشار از جوانی بی پایان از آب بیرون می‌آید. آب صراحتاً حیات‌بخش و زایندهٔ زندگی است، اما قبل از اینکه با این نقش ظاهر شود همیشه مرگی غیر قابل اجتناب را طلب می‌کند. این ایمان را در قدرت زندگی‌بخش آب در تمام آمریکا می‌یابیم، در آیین‌های جادویی متعددی که هدفشان باززایی حیات، موجودات انسانی و یا بازگشت مردگان به زندگی است.[54]
ماهی نیز زندگی را با تظاهر به ربودن آن حفظ می‌کند. قهرمان تساکاپیش، پس از اینکه بلعیده و تقریباً در رودهٔ ماهی هضم شد، زندگی آگاهانه‌ای را در دل جهانی آغاز می‌کند که تصویر دیگری خواهد داشت.
در اسطوره‌ای [دیگر] ماهی مفهوم مجموعهٔ عناصری که قادر به حفظ زندگی هستند را در خود دارد. در واقع برای گفتن این مطلب که خرس جان کودک را نجات داده است، به سادگی می‌گویند: «خرس به او ماهی داد». بنابراین ماهی بعنوان خوراک، فراهم‌آورندهٔ خوراکی کامل و تضمین‌کنندهٔ ادامهٔ حیات است. به نظر می‌رسد سر، مرکز تمام قسمت‌های حیاتی است. خوردن سر خرس به معنای تسلط بر آن در نظر گرفته می‌شود. قهرمان تساکاپیش مجبور می‌شود با سر خرس بازی کند و بهترین استفادهٔ ممکن را از زندگی، تحت سلطهٔ ارباب زندگی یعنی خرس، می‌برد. موها به نظر ما بسان نماد زندگی نوزا یا «در قدرت» و مانند ابزار شکار برای فتح زندگی کامل پدیدار شدند.
در آیین‌های مونتانی از بدو تولد کودک چند تار موی او را در کیفی از پوست خرس قرار می‌دهند. جاودانگی و جوانی بی‌پایان با چربی نشان داده می‌شود. چربی خرس در



کوچک‌ترین جزییات زندگی روزمره از حیات حفاظت می‌کند. همچنین با خوردن چربی خرس است که به صورت دوره‌ای داستان پیشامدهایی را به خاطر می‌آورند که در دوران ازلی به وقوع پیوسته‌اند. بنابراین چربی همزمان نماد زندگی بی‌پایان و خاطرهٔ جاودان است. استخوان نشان‌دهندهٔ سرچشمهٔ زندگی است و عصارهٔ زندگی در استخوان متمرکز می‌شود. هم حیوان و هم انسان از استخوان دوباره زاییده می‌شوند. معمولاً به استخوان باید نَفَس را اضافه کرد تا زندگی ایجاد شود. می‌دانیم که این نمادها منحصراً مونتانی نیستند. ایروینگ هالوول[۵۵] با مطالعهٔ آیین خرس در سراسر دنیا به همین عناصر استخوان، سر و چربی، به مثابهٔ قدرت‌های حیاتی نزد مردمان سیبری، انوها[۵۶] ژاپن، نزد اینوویت‌ها و دیگران رسیده است. ما می‌خواستیم در این پژوهش بر نمادهای خاص یعنی نمادهای مونتانی متمرکز باقی بمانیم.

- اشباح وسوسه گر

سه شبح وسوسه گر از ابتدا مانع شکوفایی زندگی می‌شوند: جادوگران، همجنس خواران و غول‌ها. با این وجود نقش آنها چنان شبیه هم به نظر می‌رسد که از خود می پرسیم آیا همهٔ آنها یک واقعیت واحد نیستند. این آدمخواران، جادوگران و غول‌ها هر یک در جایگاهی دختران و پسران را می دزدند، انسان‌ها را می‌کشند و آنها را می خورند، پوست را خراش می‌دهند، کودکان را می ربایند و انسان‌ها را گمراه می‌کنند. به نظر ما جادوگران، غول‌ها و آدمخواران بسان موجوداتی هستند که بیش از دیگران عمیقاً رمز «مرگ» را تجربه می‌کنند. نقش آنها یادآور پیشامدهای رخ داده در دوران بدوی برای انسان است. انسان از مرگ برای حیاتی زاده شده‌است که نتیجهٔ تسلسل نامعلوم مرگ و بقاست. انسان برای تضمین ادامهٔ زندگی و برای بر عهده گرفتن مسئولیت‌های خود در دنیا باید بکشد و کشته شود. این یک رفتار بدوی نیست، بلکه فرمانی دیکته شده از سوی خود خالق زندگی است. کشتن، یعنی تسلط بر اشخاص، چیزها، کل هستی؛ کشته شدن عبارتست از پذیرفتن مرگ برای ورود به یک زندگی عمیق‌تر.

به علاوه انسان باید مسئولیت تمایلات جنسی خود را تا حد آخر آن، یعنی هوسرانی، به عهده بگیرد. جادوگران و آدمخواران، چربی (جاودانگی) را پیشکش می‌کنند، مونتانی باید از آن بخورد تا حدی که از خوردن آن بیمار شود. می‌بایست زندگی جدیدی تولید شود. اما این زندگی توسط موجودی پیشکش می‌شود که مرگ را عرضه می‌کند؛ آیا گفته نمی‌شود که برای رسیدن به آن می‌بایست سرنوشت خود را به عهده بگیریم؟ هر دو جنس باید با هم این سرنوشت سخت را بپذیرند و به این دلیل است که در اسطوره‌ها، تساکاپیش و خواهرش به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر متحد هستند.

- مشکل غامض برادر/خواهر

دو قدرت که ظاهراً رقیب هستند در طول اسطوره‌های موجود نقش اصلی را دارند. پیش از همه قدرتی پدید آور است که در دل کل هستی گسترده شده و در اسطوره‌ها توسط قهرمان تساکاپیش شخصیت‌پردازی شده‌است. خواهر، سرچشمهٔ باروری، سعی می‌کند عمل قدرت پدید آورندهٔ زندگی را حفظ کند، از ترس اینکه وی زندگی را از بین نبرد. در مرحلهٔ آخر، این دو قدرت با هم سازش می‌کنند تا تولید کنندهٔ حیات باشند؛ در این زمان می‌بینیم که آنها عناصری از یک حقیقت واحد بوده‌اند، ورود به خورشید و ماه نماد این سازش است.

- نمادپردازی ماه- خورشید

خورشیدی کردن موجود برتر، به نظر نمی‌رسد بخواهد بر حضور قوی او در زندگی دینی تأکید کند، بلکه بیشتر می‌خواهد آن را «چیز دیگری» معرفی کند. خواهر (سرچشمهٔ باروری) می‌رود تا در خورشید زندگی کند، او با برادر شوهرش می‌رود: این زوج زندگی را پدید می‌آورد. این گذر از خالق به بارورکننده اهمیت غلبه گر ارزش‌های حیاتی را نشان می‌دهد و تمام اینها زمانی که تساکاپیش (پدیدآورنده) برای بارور کردن با دختران به ماه (باروری) می‌رود، شدیدتر می‌شود. بدین ترتیب ماه و خورشید همزمان اعتبار باروری و قدر و منزلت خورشید را دارند.

- اسطورهٔ اینوویت: سرچشمهٔ خورشید و ماه

در زمان‌های قدیم در یک دهکدهٔ ساحلی مرد و زنی زندگی می‌کردند. آنها دو کودک داشتند، یک دختر و یک پسر. زمانی که کودکان بزرگ شدند، پسر دلباختهٔ خواهرش شد. به دلیل اینکه پسر مرتب با تلاش فراوان در پی او بود، دختر بالاخره به آسمان پناه برد و ماه شد. از آن به بعد پسر به شکل خورشید همواره دنبالش دویده است. گاه به او می‌رسد و موفق می‌شود او را در بر بگیرد و بدین ترتیب ماه گرفتگی ایجاد می‌کند. پس از آن که فرزندان پدر را ترک کردند، وی تاریک و سرشار از نفرت در برابر بشریت شد. او به همه جای دنیا رفت و بیماری‌ها و مرگ را پراکند و قربانیانِ بیماری‌ها خوراک وی شدند؛ با این همه حرص و ولعش به حدی رسید که دیگر نمی‌توانست اغنا شود، بنابراین شروع کرد به کشتن و خوردن انسان‌های سالم.[۵۷] از خلال اسطوره‌های مورد مطالعه، می‌توانیم مشاهده کنیم که مرگ، بیماری و شکست در غیبیت خواهر پیش می‌آیند. حضور وی همیشه شکل جدیدی از زندگی می‌آورد و در جلسهٔ آخر، تمام عناصر مجموعهٔ نمادین «برادر- خواهر- ماه - خورشید» برای تولید زندگی متحد خواهند شد. اکنون ما عناصر اصلی دنیای اسطوره‌ای مونتانی را می‌شناسیم. این دنیا ارتباطات نزدیکی با دنیای کری‌ها،[۵۸] اوژیبواها،[۵۹] آلگونکی‌های تمیسکامینگ[۶۰] و نسکاپی‌ها حفظ کرده است.

د. اقوام وابسته به دنیای اسطوره‌ای مونتانی

اگر اقوام وابسته به دنیای اسطوره‌ای مونتانی را به ترتیب اهمیت، یعنی بر حسب درجهٔ نزدیکی اسطوره‌هاشان به اسطوره‌های مونتانی گروه‌بندی کنیم، این فهرست به دست می‌آید : اوژیبواها، آلگونکی‌های تمیسکامینگ، کری‌ها و اینوویت‌ها.

- اوژیبواهای تیماگامی

ما برای ارایهٔ نگاهی کلی به این گروه، اساساً بر اطلاعاتی که اسپک[۶۱] به دست داده تکیه می‌کنیم. اوژیبواهای تیماگامی شمار نسبتاً قلیلی را شامل می‌شوند. در سال ۱۹۱۳ اسپک از ۹۵ نفر صحبت می‌کند. می‌دانیم که این گروه هنوز وجود دارد و لااقل در تابستان در جزیرهٔ خرس[۶۲] واقع در دریاچهٔ تیماگامی[۶۳] در شمال اونتاریو سکونت دارند. این گروه به وضوح بخشی از اوژیبواهای دریاچه های بزرگ[۶۴] و مردمانش شکارچی هستند. خرس، سگ آبی، گوزن قطبی و راسو از شکارهای مورد علاقهٔ آنهاست. توتم‌باوری نزد آنها افتخار است. پیوندهای زناشویی

با افراد قبایل دیگر منجر به افزایش شمار آنها شده‌است. کودک از همان بدو تولد اهمیت دارد. در سن یک سالگی او را نام‌گذاری می‌کنند؛ اسمی که بسیار شاعرانه باشد و بیانگر صفت غالبی منسوب به کودک. این نام‌گذاری در یک جشن رسمی به انجام می‌رسد. فعالیت اصلی مردمان این قبیله شکار است و در این حوزه ممنوعه های فراوانی دارند. آیین‌های فراوانی نیز در ارتباط با حیوانات برگزار می‌شود. رقص که یک فعالیت اجتماعی بزرگ است به ویژه به افتخار خرس و اردک انجام می‌شود. این گروه بسیار مدیون همسایهٔ مهربانش، آلگونکی‌های تمیسکامینگ است.

- آلگونکی‌های تمیسکامینگ

این گروه شمال اونتاریو، در انتهای دریاچهٔ تمیسکامینگ در مرز اونتاریو و کبک، را بعنوان محل سکونت برگزیده است. جمعیت آنها تقریباً ۲۵۰ نفر است. پیوندهای زناشویی میان اوژیبواها و آلگونکی‌های تمیسکامینگ بسیار متداول است. از اینجا متوجه می‌شویم که این دو قبیله چگونه از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند. اینجا هنوز توتم‌باوری از اهمیت بالایی برخوردار است. این سرخ‌پوستان به «تربیت» حیوانات شهرت دارند. سگ‌های آبی جزیره به دقت شمارش می‌شوند و سن هر کدام از آنها مشخص می‌شود. در برخی مناطق، گوزن‌های قطبی به مدت یک سال محافظت می‌شوند و سال بعد به حیوانات یک منطقه دیگر رسیدگی می‌شود. فرزندان میراث‌دار شکار پدرانشان هستند، زیرا آنها در واقع دارایی‌های پدر هستند. زن در منزل همسرش می‌ماند و فقط زمانی که زمین شکار حاصلی ندارد به دیدن پدر همسر می‌روند. سالخورده ها مسئول تمامی مسایل زناشویی هستند.

- کری‌های شرق کانادا

اسطوره‌های کری‌های شمال کانادا مشابه اسطوره‌های مونتانی‌هاست. کری‌ها در شرق خلیج هادسون، لابرادور و شمال اونتاریو زندگی می‌کنند. زبان آنها مورد فهم اوژیبواها و به معنای واقعی کلمه آلگونکی‌ها می‌باشد. به نظر می‌رسد شکار سگ آبی کار مورد علاقهٔ افراد این قبیله است. آیین خرس آنها نسبتاً نزدیک به آیین مونتانی‌هاست.[۶۵] اسپک معتقد است اسطوره‌های مونتانی بیشتر با اسطوره‌های واباناکی‌ها[۶۶] در جنوب سن‌لوران[۶۷] تفاوت دارد تا اسطوره‌های کری‌ها. این سه قبیله، یعنی کری‌ها، اوژیبواها و آلگونکی‌های تمیسکامینگ به خانوادهٔ آلگونکی متعلق هستند. اما راجع به اینوویت‌ها باید گفت که مونتانی‌ها ظاهراً با آنها هیچ دوستی و قرابتی ندارند.

-اینوویت‌ها

بنا بر پژوهش‌های قوم‌شناختی کنونی، اینوویت‌ها آخرین قومی هستند که به آمریکا آمده‌اند. در سال‌های ۹۸۳-۹۸۲ اریک لوروژ[۶۸] ایسلندی در هنگام کاوش‌های باستان‌شناسی، به آثار سکونت و بقایای فرهنگ اینوویت‌ها در گروئنلند دست یافت.[۶۹] نحوهٔ زندگی اینوویت‌ها شباهت‌هایی با زندگی اجداد پارینه‌سنگی دارد. به نظر کازنو[۷۰] امکان دارد نژاد شانسلاد[۷۱] که در اروپا زندگی می‌کرده است در دوران ماقبل تاریخ با گله های گوزن به سمت شمال مهاجرت کرده و در کنارهٔ اقیانوس منجمد مستقر شده باشد و بدین ترتیب اینوویت‌ها از نسل آنها و میراث‌داران فرهنگ سرزمین‌های اینوویت‌های گروئنلند[۷۲] می‌باشند.[۷۳] وجود اینوویت‌ها تابع روند فصلی است. در زمستان در کلبه های برفی کنار ساحل مستقر می‌شوند تا شیرماهی و پستانداران دریایی دیگر را شکار کنند. در تابستان نیز در پناه چادرهایی کنار رودها زندگی می‌کنند تا ماهی آزاد صید کنند و به شکار گوزن نیز بپردازند. اینوویت‌ها به سان مونتانی‌ها، مراسم شکار و ماهی‌گیری و اعتقادات شمن‌باوری[۷۴] دارند. به نظر می‌رسد چند اسطورهٔ مونتانی از اینوویت‌ها تأثیر گرفته باشند و به نظر اسپک، احتمال دارد روابط میان اینوویت‌ها و مونتانی‌ها در سدهٔ هفدهم قطع شده باشد؛ مونتانی‌های آن دوره احتمالاً از شمال بزرگ کنده و به سمت ساحل رانده شده‌اند.[۷۵]
در مجموع، مونتانی‌ها و اینوویت‌ها عناصر مشترک اندکی در اسطوره‌هایشان دارند، درحالی‌که شباهت میان اسطوره‌های مونتانی، آلگونکی، اژیبوا و کری شگفت آور است. تقریباً هر جزیی از اسطوره‌های مونتانی در اسطوره شناسی یکی از این قبایل وجود دارد.
تا کنون قوم‌شناسان[۷۶] تلاش کرده‌اند شباهت تعجب آور پیروزی‌های به دست آمده توسط قهرمانان فرهنگی این مردم را نشان دهند. بویژه می‌توانیم به پژوهش‌های مارگارت و. فیشر[۷۷] و آک هولتکرانتز[۷۸] اشاره کنیم. اما در جریان این پژوهش آن چیزی که ما را شگفت زده کرد این بود که قهرمان اسطوره‌ای نزد مونتانی‌ها عامل مستقلی به نظر نمی آید و حرکات و رفتارش پیوسته به خرس ارجاع دارد. در هر مرحله خرس شخصیت اصلی است و موضوع پایه‌ای برخی آیین‌ها قرار می‌گیرد. اسطورهٔ تساکاپیش فقط وسیله ای بوده است تا ما را وارد خودِ ساختار قدسی کند، چرا که خرس در جهانی در حال تغییر، اسطورهٔ ارباب زندگی و مرگ می‌شود.
مونتانی نسل آسیایی-اروپایی در محیطی بسیار متفاوت از اجداد دیرینش، متحول شده‌است. آب و هوای سخت، شرایط زندگی دشوار و فقدان ارتباط بین قاره‌ای از او انسانی قوی و آرام ساخته که در دنیایی بسیار ویژه زندگی می‌کند. مونتانی که به جنگل های بومی آمریکای شمالی پیوند دارد ارتباطات بسیار نزدیکی با آنها دارد. در حال حاضر مونتانی سرخ‌پوست که هویتش را در تهدید دست‌اندازی فنون مختلف می‌بیند، با شدت فزاینده‌ای به میراث فرهنگی خود علاقه‌مند است. هرچند این میراث ویژه باشد، اما نزدیکی هایی با برخی قبایل بومیان آمریکا دارد. ■

۱ نوشتهٔ پیش رو ترجمهٔ فصل دوم از بخش اول کتابی است به نام « اسطوره‌ها و مناسک بومیان مونتانی» که مشخصات کتاب‌شناسی آن بدین شرح است. در این متن که چونان فصلی مستقل ترجمه شده‌است، موارد ارجاعی به دیگر فصل‌ها و محتوای آنها را حذف کرده‌ایم. خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند کتاب کامل را در پیوند http://classiques.uqac.ca/ بیابند. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ مونتانی‌ها به مقالهٔ «نخستین اقوام و زبان‌ها» در همین ویژه‌نامه مراجعه کنید.

Yvette BARRIAULT, ۱۹۷۱, Mythes et rites chez les Indiens Montagnais, (Innus-Québec-Labrador) Hauterive, Québec : La Société s.c.q. historique de la Côte-Nord.

2 Folkloriques

۳ ولورین (wolverine) یا کارکاژو (Carcajou) جانوری از خانوادهٔ راسویان و بومی آمریکای شمالی است که با نام «دله» می‌شناسیم. (م)

4 Lucien Lévy Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, Librairie Félix Alɨcan, ۱۹۳۵, p. ۵۵.

5 Sept-Îles

۶خانم گرگوار ژوردن (Grégoire Jourdain)- مادر خانم آنتوان ژوردن– Antoine Jourdain – در گذشته مراسم خیمهٔ لرزان را برگزار کرده است.

7 Mingan

8 Carcajou

9 Algonkien

10 R. W. Harris, op. cit., p. 128 & Ake Hultkrantz, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1963, p. 39.

11 Michabou

12 Atohocan

13 François-Xavier Charlevoix, Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale, vol. 6, Paris, Rollin, 1744, p. 173.

14 Douville

15 R. Douville et J.-D. Casanova, *La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française*, Paris, Hachette, 1967, p. 95-96.

16 Naskapis

17 Manitou

18 Âke Hultkrantz

19 *Les Religions des Indiens primitives de l'Amérique*

20 Trickster

21 Jumeaux divins

22 Âke Hultkrantz, *op. cit.* p. 32.

23 Mircea Elyade

24 Mircea Eliade, Bibliothèque scientifique, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 117.

25 Thompson

26 Lytton

27 Fraser

28 James George Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, ۱۹۳۱, p. ۲۰۹-۲۰۸.

29 James George Frazer, *Op. cit.*, p. 213-214.

30 *Idem, Ibid.*, p.. 217 et ss.

31 Madame Antoine Jourdain, *op. cit.*

32 Jacques Rousseau, *Essai sur la gastronomie amérindienne,* Les Cahiers des Dix, no 22 Montréal, Les Dix, 1957, p. ۲۰۱.

۳۳ خانم آنتوان ژوردن ازهفت جزیره (ست ایل) این را برایمان تأیید کرد: خرس نمی‌میرد. بدنش به نظر مرده می‌رسد ولی به زندگی ادامه می‌دهد.

۳4 John Maclean

35 John Maclean, *Canadian Savage* Folk, Toronto, William Briggs, 1896, p.433.

36 Rivière Klamath

37 Charles Graves, Los Angeles, *Lore and Legends of Klamath River Indians*, Press of the Times, 1929, p. 86.

38 Irving Hallowel

39 A. Irving Hallowell, *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*, in *American Anthropologist*, vol. 28, no 1, Janvier 1926, p. 1-175.

40 Napesk

41 Uskuesk

42 Napeskusse

43 Jacques Rousseau, *Notes et Communications*, in, *Anthropologica*, no 1,1955, p. 212-215.

44 Tsakapish

45 Labrador

46 Atik Napeo

47 Andrée Michaud et autres, *L'homme caribou* (Atik Napeo), in *Lettres et Écritures*, vol. 2, no 2, Décembre 1964, p. 24.

48 âme-esprit

49 Andrée Michaud et autres, *op. cit.*, p. 23.

50 Sébastien Stercks

51 Sébastien Sterckx, *Le Monde des* symboles, Bayeux, Weber, 1966, p. 298.

52 Mircea Eliade, *Mythes, rêves et* mystères, Paris, Gallimard, 1957, p. 155 et ss. 46

53 Âke Hultkrantz, *op. cit.*, p. 75 et ss.

54 Âke Hultkrantz,*op. cit.*, p. 64.

55 Irving Hallowell, *op. cit.*, p. 1-175.

56 Ainu

57 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 302.

58 Cris

59 Ojibwas

60 AlgonquinsTémiscamingue

61 Speck

62 Île Ours

63 Timagami

۶4 Grands Lacs

65 Irving Hallowell, *op. cit*., p. 1-175

66 Wabanakis

67 Saint-Laurent

68 Eric Le Rouge

69 F. G. Speck, The Montagnais Naskapi Tales From the Labrador Peninsula, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 38, ne 147, Janvier-mars 1925, p.2.

70 Caseneuve

71 Chancelade

72 Thulé

73 Marius Barbeau, *op. cit.*, p. 48-51

۷۴ Chamanisme: مذهب شمنی بر این اعتقاد مبتنی است که نیروها یا نفوس نامرئی در جهان مادی ساری و در زندگی موجودات مؤثرند. (م)

75 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 1.

76 Margaret W. Fisher, The Mythology of the Norlhern and Northeastern Algonquins in Reference to Algonkian Mythology as a whole, dans Man in Northeastern North America, par Frederic, Johnson, and Papers of Robert S. Peabody Foundation for Archeology, vol. 3, Wisconsin, Philips Academy, 1946, p. 226-262.

77 Margaret W. Fisher

78 Âke Hultkrantz

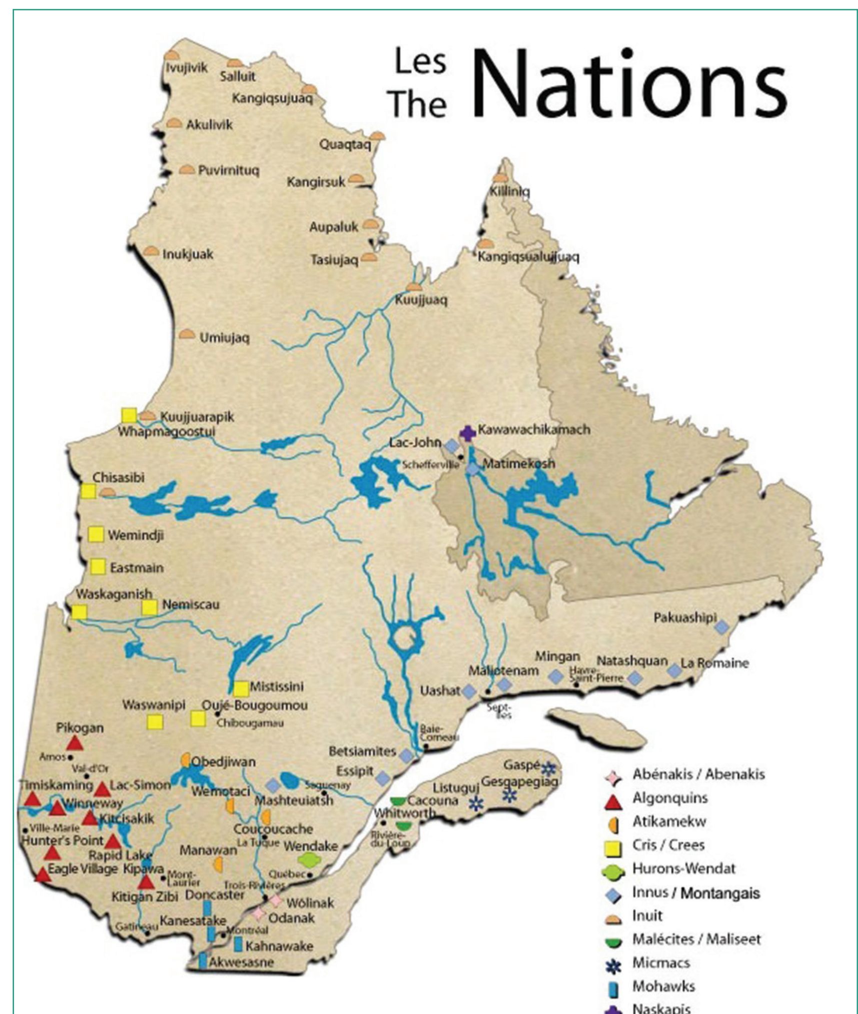
نکاتی چند دربارهٔ مسایل مربوط به بومیان آمریکای شمالی[1]

برگردان: سعیده بوغیری

پیش درآمد

جمعیت بومی کانادا قشری جوان و به سرعت در حال افزایش است. در روزگار ما ملل نخستین،[2] اینوویت‌ها[3] و دورگه ها[4] به دنبال بازآفرینی فرهنگی، بازسازی و تحکیم اجتماعات خود و شرکت در شکوفایی کشور کانادا هستند. با اینهمه، گذشتهٔ استعماری و سیاست‌های دولتی گذشته هنوز در اجتماعات بومی احساس می‌شود. اجتماعاتی که تلاش می‌کنند دست آوردهایشان در زمینهٔ بهداشت و تندرستی، آموزش و امور اجتماعی-اقتصادی را، در مقایسه با کانادایی‌های غیربومی، بهبود دهند. علیرغم بهبود قابل توجه اوضاع در این زمینه برای بومیان و نیز برای کانادایی‌ها، بسیاری معتقدند که برای رساندن زندگی بومیان به سطحی قابل قیاس با دیگر شهروندان کانادایی کارهای زیادی باید انجام شود. چارچوب حقوقی، قضایی، قانونی و سیاسی حاکم بر روابط بین دولت و بومیان پیچیده است و در تاریخی غنی ریشه دارد. در این چارچوب مسئولان سیاست‌گزاری و اعضای قبایل بومی به دنبال اهدافی مشترک و درک دوجانبه‌اند تا بتوانند مصالحه کنند و به نتایج مساعدی برای بومیان و کانادایی‌ها دست یابند.

موضوع جستار حاضر، ارایهٔ اطلاعات پایه‌ای دربارهٔ مسایل مربوط به بومیان است، از جمله شرایط اجتماعی-اقتصادی و نیز جنبه های مربوط به مالیات، هزینه‌های فدرال، حقوق قضایی و حوزه های متنوع حقوقی و سیاسی.



بومیان کانادا چه کسانی هستند؟

بر اساس قانون اساسی سال ۱۹۸۲ (ماده ۳۵)، «اقوام بومی کانادا» به خصوص «سرخ‌پوستان، اینوویت‌ها و دورگه های کانادا» را شامل می‌شود. هر کدام از این گروه ها فرهنگ، زبان و سنتی متمایز از دیگری دارد.

سرخ‌پوستان ثبت شده (دارای جایگاه اجتماعی): اشخاص ثبت شده و یا کسانی‌اند که مطابق مقررات قانون سرخ‌پوستان، حق ثبت شدن به عنوان سرخ‌پوست را دارند. قوانین مربوط به حق ثبت از زمان تصویب نخستین نسخهٔ قانون مربوط به بومیان[5] در سال ۱۸۷۶ بارها تغییر کرده است. برای نمونه در سال ۱۹۸۵ زنان سرخ‌پوست که موقعیت اجتماعی خود را به خاطر ازدواج با یک غیرِ سرخ‌پوست از دست داده بودند، می‌توانستند جایگاه خود را بازیابند.

سرخ‌پوستان فاقد جایگاه اجتماعی: اشخاصی که به حکم اصل و نسب وهمچنین تبار فرهنگی، سرخ‌پوست هستند اما در تعریف قانون مربوط به بومیان به عنوان سرخ‌پوست تلقی نمی‌شوند، یا کسانی که حق ثبت شدن به عنوان سرخ‌پوست را بر اساس همین قانون از دست داده اند.

دورگه ها: دو رویکرد برای تبیین دورگه ها وجود دارد. نخست، دورگه ها کسانی هستند که نیاکانشان ساکن غرب و شمال کانادا بوده و امتیازات مربوط به زمین و یا گواهی‌نامهٔ نسل ملت تاریخی دورگه ها[6] را دریافت کرده‌اند. بر اساس تبیین دوم که گسترده‌تر است، این گروه شامل تمام اشخاصی است که دارای نیاکان دورگهٔ بومی و غیربومی‌اند که خود را دورگه می‌خوانند.

اینوویت‌ها: اینوویت‌ها شامل ساکنان ناحیهٔ پیرامونی قطب و نیز برخی از بخش‌های گروئنلند،[7] سیبری[8] و آلاسکا[9] است. اینوویت‌های کانادا چهار پیمان‌نامهٔ جدید مبنی بر مطالبات کلیِ نواحی‌ای را بسته‌اند که روی هم رفته شامل نواحی مورد استفاده و تصرف اینوویت‌ها است که سنتاً و در تداومی [تاریخی] از دورهٔ پیش از حاکمیت کانادا در اختیار آنها بوده است. نواحی مورد نظر این چهار تفاهم نامه، حیطهٔ جغرافیایی موسوم به «اینوویت نونات»،[10] نواحی اینوویت‌های کانادا، را در بر می‌گیرد. نزدیک ۸۰٪ جمعیت اینوویت کانادا در اینوویت نونات زندگی می‌کنند که شامل چهار ناحیهٔ این کشور می‌شود: قلمرو نوناووت،[11] نوناویک[12] در شمال

کبک، نونات زیاووت[13] در شمال لابرادور[14] و ناحیهٔ اینویالویتز[15] (در یوکون[16] و قلمروهای شمال‌غربی).

ملت‌های نخستین چه کسانی هستند؟

عبارت «ملت نخستین» و اجتماع «ملت‌های نخستین»، از این پس به کرات به جای عبارت «گروه»[17] که در قانون مربوط به بومیان درج شده، مورد استفاده قرار می‌گیرد. شماری از گروه ها ترجیح می‌دهند خود را «ملت نخستین» بنامند و نام خود را بر حسب این اولویت تغییر دهند. کانادا تقریباً دارای ۶۳۰ اجتماع از ملت‌های نخستین (یا بر اساس قانون مربوط به بومیان ، گروه) در تمام این کشور است. اکثر سرخ‌پوستانِ ثبت شده، عضو یکی از اجتماعات ملت‌های نخستین نیز هستند. کمیسیون سلطنتی مربوط به اقوام بومی (۱۹۹۶) تخمین می‌زند که بین ۶۰ تا ۸۰ ملت بومی در کانادا وجود داشته است. برخلاف عبارت «اجتماع ملت‌های نخستین»، ملت بومی را باید به مثابهٔ گروهی گسترده از بومیان در نظر گرفت که دارای یک هویت ملی و فرهنگی هستند، برای نمونه کری‌ها،[18] آلگونکن‌ها[19] یا اینوها.[20]

مناطق ویژهٔ سرخ‌پوستان به چه معناست؟

مناطق ویژه،[21] به مناطقی گفته می‌شود که در اختیار گروهی از سرخ‌پوستان (ملت نخستین) قرار گرفته باشد. با اینهمه، عنوان حقوقی زمین هنوز به دولت تعلق دارد. همانطور که بعداً توضیح خواهیم داد، مسئولیت دولت فدرال در برابر سرخ‌پوستان ثبت شده تا اندازهٔ زیادی به جمعیت هایی محدود می‌شود که در این مناطق ویژه زندگی می‌کنند. هیچ منطقهٔ ویژه‌ای برای گروه های اینوویت و دورگه مشخص نشده‌است.



سیمای اجتماعی- اقتصادی جمعیت بومی کانادا

بر اساس سرشماری سال ۲۰۰۶، جمعیت بومی کانادا تقریباً به ۱,۱۷۲,۷۹۰ نفر یعنی معادل تقریباً ۳,۸٪ جمعیت کل این کشور رسید. در مقیاس بین‌المللی، جمعیت بومی کانادا فقط از نرخ جمعیت بومی نیوزیلند در جایگاه پایین‌تری قرار گرفت، جایی که مائوری‌ها[22] ۱۵٪ کل جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. در استرالیا و ایالات متحده، جمعیت بومی تقریباً ۲٪ کل جمعیت را تشکیل می‌دهند.

اعضای ملت‌های نخستین (سرخ‌پوستان فاقد یا دارای رسمیت اجتماعی)، بیشترین نسبت جمعیت بومی کانادا را تشکیل می‌دهند که به حدود ۶۰٪ ، معادل ۶۹۸۰۲۵ نفر می‌رسد. برآورد می‌شود ۴۰٪ اعضای ملت‌های نخستین در مناطق ویژه و بقیه بیرون از آن زندگی می‌کنند. دورگه ها حدود ۳۰٪ از جمعیت بومی معادل ۳۸۹,۷۸۵ نفر هستند و بر اینوویت‌ها که ۴٪ جمعیت بومی، معادل با ۵۰۴۸۵ نفر را تشکیل می‌دهند، پیشی می‌گیرد. در میان گروه های مختلف بومی کانادا، دورگه ها سریع‌ترین رشد جمعیتی را، یعنی ۹۱٪ در طی دهه گذشته، دارند. افزایش سریع آنها را می‌توان به این واقعیت نسبت داد که اشخاص بسیار بیشتری خود را دورگه معرفی می‌کنند. روی هم رفته جمعیت بومی کانادا جوان‌تر و افزایش آن سریع‌تر از جمعیت غیرِ بومی است، نرخ این افزایش بین سال‌های ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۶ به ۴۵٪ رسید یعنی شش برابر افزایش جمعیت غیر بومی در همین دوره. افزون بر آن، این جمعیت رفته رفته شهری تر می‌شود و حضور آن بویژه در استان‌های غربی کانادا بسیار قابل توجه است.

با وجود برخی دستاوردهای مهم در زمینهٔ طرح درآمد، اشتغال و آموزش در جریان دههٔ اخیر، جمعیت بومی کانادا در شاخص‌های اجتماعی و اقتصادی هنوز یک گام بزرگ از جمعیت غیر بومی عقب‌تر است. اعضای ملت‌های نخستین ساکن مناطق ویژه و نیز اینوویت‌ها هنوز در زمینهٔهای گوناگون، در قیاس با دورگه ها و جمعیت‌های خارج از این مناطق، با مشکلات بیشتری دست و پنجه نرم می‌کنند. این واقعیت را از افزایش نرخ بیکاری، کاهش سطح درآمد و آموزش و شیوع مشکلات بهداشتی می‌توان دریافت. نکات برجستهٔ این سرشماری عبارتند از:

الف. جمعیت‌نگاری

- جمعیت بومی با میانگین سن ۲۷ سال، بسیار جوان‌تر از جمعیت غیربومی (با میانگین ۴۰ سال) است.
- تقریباً نیمی از جمعیت بومی (۴۸٪) را کودکان و جوانان ۲۴ سال و کوچک‌تر تشکیل می‌دهند که این میزان در جمعیت غیر بومی، ۳۱٪ است.
- اکثر بومیان در اونتاریو[23] و استان‌های غربی کانادا زندگی می‌کنند.
- اونتاریو بیشترین تعداد بومیان را در خود جای داده که این معادل ۲۴۲,۴۹۵ نفر یعنی ۲٪ جمیعت این استان است.
- بیش از نیمی از جمعیت بومی (۵۴٪) در نواحی شهری زندگی می‌کنند که این میزان در مورد جمعیت غیر بومی به ۸۱٪ می‌رسد.
- وینیپج[24] دارای بیشترین جمعیت بومی شهری (نفر ۶۸,۳۸۰) است که پس از آن، ادمونتون[25] با ۵۲,۱۰۰ نفر قرار می‌گیرد. ونکوور[26] با ۴۰,۳۱۰ نفر در ردهٔ سوم است. تورنتو[27] (با ۲۶,۵۷۵ نفر)، کالگاری[28] (با ۲۶,۵۷۵ نفر) ساسکاتون[29] (با ۲۱,۵۳۵ نفر) و رجینا[30] (با ۱۷,۱۰۵ نفر) نیز از شهرهایی به شمار می‌روند که شمار نسبتاً چشمگیری از بومیان شهری شده را در خود جای داده اند.

ب. آموزش

- با وجود برخی دستاوردهای مهم، سطح آموزشِ بومیان نسبت به سطح آموزش اعضای جمعیت غیرِ بومی هنوز پایین است. در سال ۲۰۰۶، ۵۰٪ اعضای ملت‌های نخستین ساکن مناطق ویژه که میان ۲۵ تا ۶۴ سال سن داشتند، دیپلم تحصیلات دبیرستانی خود را نگرفته بودند که این میزان برای سایر کانادایی‌های همان ردهٔ سنی، ۱۵٪ بود.

در کل ۳۴٪ اعضای جمعیت بومی میان ۲۵ تا ۶۴ سال دیپلم دبیرستانی نداشتند که این میزان برای جمعیت غیربومی ۱۵٪ بود.

باید افزود ۸٪ بومیان دارای دیپلم دبیرستان یا یک مدرک تحصیلات عالی هستند که این میزان در غیر بومیان کانادا ۲۲٪ است.
در سال ۲۰۰۴ ادارهٔ کل ارزشیابی اذعان داشت که با آهنگ کنونی پیشرفت، باید ۲۸ سال منتظر ماند تا اعضای ملت‌های نخستین ساکن مناطق ویژه به سطح آموزشی برابر با مجموعهٔ جمعیت کانادا دست یابند.

ج. بازار کار

- از سال ۲۰۰۱ نرخ اشتغال در میان بومیان میان ۲۵ تا ۶۴ سال افزایش یافته‌است (از ۵۸٪ به ۶۳٪ رسیده)، اما این نرخ اشتغال به نسبت جمعیت غیربومی (۷۶٪) بسیار پایین‌تر است.
- بیکاری در میان اعضای ملت‌های نخستین به خصوص افراد ساکن مناطق ویژه و اینوویت‌ها در بالاترین رده قرار دارد و در میان جمعیت دورگه، در پایینترین رده.
با وجود کاهش فراوان میزان بیکاری از سال ۲۰۰۱، این رقم در سال ۲۰۰۶ در میان بومیان بین ۲۵ تا ۶۴ سال هنوز تقریباً سه برابر غیر بومیان بود (۱۳٪ در برابر ۵٪). این میزان در تمام نواحی از میانگین ملی فراتر می‌رود.
بین سال های ۲۰۰۱ تا ۲۰۲۶، بیش از ۶۰۰,۰۰۰ جوان بومی به سن ورود به بازار کار پا می‌گذارند. به خصوص در گروه سنی پانزده تا ۲۹ سال، یک افزایش ۳۷ درصدی (در میان بومیان) به نسبت رشد شش درصدی در کل جمعیت کانادا پیش بینی می‌شود.
در سال ۲۰۲۶، ۳۶٪ جمعیت بین پانزده تا ۲۹ سال ساسکاچوان را بومیان تشکیل می‌دهند. بر اساس پیش‌بینی‌ها در مانیتوبا[31] این نسبت احتمالاً به ۲۸٪ برسد.

د. درآمد

- در سال ۲۰۰۶ درآمد متوسط بومیان ۱۸۹۶۲ دلار بود یعنی ۳۰٪ کمتر از درآمد متوسط سایر کانادایی‌ها (۲۷۰۹۷ دلار).
- تفاوت درآمد بین بومیان و سایر کانادایی‌ها که دارای مدرک دانشگاهی هستند، بین سال‌های ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۶ کاهش یافته و از ۳۳۸۲ دلار به ۶۴۸ دلار رسیده است.
- طبق نظر مرکز سیاست‌های جایگزین کانادا، فاصلهٔ درآمد میان بومیان و غیرِ بومیان در محیط شهری و روستایی به ترتیب، ۷۰۸۳ دلار و ۴۴۹۲ دلار افزایش یافته‌است. غیر بومیانی که در مناطق ویژه شهری کار می‌کنند ۳۴٪ بیش از کارگران ملت‌های نخستین درآمد دارند. کانادایی‌های غیر بومی مناطق ویژهٔ روستایی ۸۸٪ در مقایسه با همکارانشان در جوامع ملت‌های نخستین، درآمد بیشتری دارند.

ه. مسکن

- در دههٔ اخیر نسبت خانوارهای بومی پر جمعیت کاهش یافته و از ۷,۶٪ به ۴,۳٪ رسیده است. با وجود این بهبود، تعداد خانوارهای پر جمعیت بومی به نسبت سایر خانوارها در مقیاس ملی چهار برابر بیشتر است.
- تعداد خانواده‌های پر جمعیت بومی در نوناووت با ۲۳٪ و سپس در ساسکاچوان با ۸,۲٪ از همه بالاتر بود. این رقم در خانواده‌های غیر بومی همین دو ناحیه ۱,۴٪ و ۰,۵٪ بود. شیوع خانوارهای پر جمعیت در میان اینوویت‌ها و اینوویت‌های نونات با ۲۲,۸٪ در سال ۲۰۰۶ نیز تصدیق شد.
- احتمال زندگی اعضای ملت‌های نخستین در خانه‌های پر جمعیت، پنج برابر و در خانه‌هایی که می‌بایست تعمیر اساسی می‌شد، چهار برابر بیش از غیر بومیان بود.

و. بهداشت و تندرستی

- در مطالعه‌ای که در چارچوب تحقیق دربارهٔ سلامت در جوامع کانادا انجام شد آمده است بومیانی که در محیط شهری بیرون از مناطق ویژه زندگی می‌کنند، معمولاً وضعیت نامطلوبی در مقایسه با همتایان غیر بومی خود دارند.
پس از لحاظ کردن عوامل اجتماعی- اقتصادی، بومیان بیرون از مناطق ویژه یک و نیم برابر بیش از غیر بومیانِ در معرض ابتلا به دست کم یک بیماری مزمن قرار دارند از جمله دیابت، فشار خون یا آرتریت.
میزان خودکشی در میان جمعیت‌های ملل نخستین و اینوویت‌ها بسیار بالاتر از میانگین کل



جمعیت است، این میزان در اعضای ملل نخستین پنج برابر و در میان اینوویت‌ها یازده برابر بیشتر است.
امید به زندگی در میان شهروندان ملل نخستین پنج تا هفت بار کمتر از غیر بومیان کاناداست و میزان مرگ و میر کودکان یک و نیم برابر بیشتر.
میزان ابتلا به سل در میان شهروندان ملل نخستین ساکن مناطق ویژه ۳۱ برابر بالاتر از میانگین ملی این بیماریست.
امید به زندگی در میان اینوویت‌ها نزدیک به پانزده بار کمتر از میانگین ملی است. میزان مرگ و میر کودکان نوناووت نیز نزدیک چهار برابر بالاتر است و یکی از مهمترین ناهنجاری‌ها در میان اینوویت‌ها و کل جمعیت به شمار می‌رود.
میزان ابتلا به سل در میان اینوویت‌ها ۲۳ برابر بیش از میانگین جمعیت ملی کاناداست.
میزان خودکشی نیز بین شش تا یازده بار بالاتر بوده و ظاهراً رو به افزایش است. در کانادا میزان ابتلا به سرطان ریه در میان اینوویت‌ها از همهٔ دنیا بیشتر و رو به ازدیاد است و می‌تواند به میزان بالای گرایش به دخانیات مربوط باشد.
بر اساس مطالعات حوزهٔ سلامت، خانوارهای اینوویت به میزان نگران کننده‌ای از عدم امنیت غذایی رنج می‌برند. بر اساس یک مطالعهٔ نوآورانه که بین سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۰۸ انجام و در مجلهٔ انجمن پزشکی کانادا چاپ شد، نزدیک به ۷۰٪ کودکان اینوویت زیر سن مدرسه، در خانوارهایی با برچسب مبتلا به «نا امنی غذایی» زندگی می‌کردند.

حوزۀ قانونی دولت‌های فدرال و استانی

بـر اسـاس سیاسـت کنونـی دولـت فـدرال، مسئولیت ایـن دولـت بـه جـز در چند مـورد، تنها سرخ‌پوسـتان سـاکن مناطـق ویـژه و اینوویت‌هـای سـاکن قلمروهـای سـنتی خودشـان را شـامل می‌شـود، درحالی‌کـه دولت‌هـای اسـتانی بطـور کلـی مسـئول بومیـان سـاکن بیـرون از مناطـق ویـژه نیـز هسـتند. دولـت فـدرال و دولت‌هـای استانی هیـچ مسئولیت خاصـی را دربـارۀ دورگـه هـا و سرخ‌پوسـتان بـدون جایـگاه اجتماعـی نپذیرفته‌انـد.

احـراز شرایـط قانونـی دربـارۀ «سرخ‌پوسـتان و زمین‌هـای ویـژۀ سرخ‌پوسـتان» بـه موجـب بنـد ۹۱ (۲۴) قانـون اساسـی سـال ۱۸۶۷ بـه دولـت فـدرال واگـذار شده‌اسـت. قـدرت انحصـاری قانون‌گـذاری دولـت فـدرال دربـارۀ سرخ‌پوسـتان ابتـدا دربـارۀ جمعیـت سرخ‌پوسـت ثبـت شـدۀ (دارای جایـگاه اجتماعـی و شـناخته شـده بـه عنـوان سرخ‌پوسـت) سـاکن مناطـق ویـژه اعـمال می‌شـود. در نتیجـه، سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده بطـور کامـل از برنامه‌هـا و خدمـات فـدرال کـه توسـط وزارتخانه‌هـا و سـاز و کارهـای فـدرال ارایـه می‌شـود، برخوردارنـد. دادگاه عالـی در سـال ۱۹۳۹ (در پرونـدۀ «اسـکیمو») و بـه موجـب بنـد ۹۱(۲۴) از اطلاق عنـوان «بومـی» بـه اینوویت‌هـا جلوگیـری کـرد و بـه ایـن ترتیـب نقـش فدرالـی آنـان را بـه رسـمیت شـناخت. دولـت فـدرال جوامـع اینوویـت را نیـز، ماننـد بومیان ثبت‌شـده و سـاکن مناطـق ویـژه، از برنامه‌هـا و خدماتـش بهـره منـد کـرد.

وضعیـت دورگـه هـا و سرخ‌پوسـتانِ ثبـت نشـده بـر اسـاس بنـد ۹۱ (۲۴) قانـون اساسـی ۱۸۶۷ نامشـخص باقـی مانـده اسـت. اسـتدلال دولـت فـدرال ایـن اسـت کـه مسـئولیت خاصـی را دربارۀ ایـن گـروه هـا بـه عهـده نـدارد و در نتیجـه، تعهدهـای مالـی‌اش نیـز در قبـال آنهـا محـدود اسـت. اغلـب اسـتان‌ها پشـتیبان ایـن اسـتدلال هسـتند کـه دولـت فـدرال بایـد مرجـع اصلـی باشـد و مسـئولیت مالـی ناشـی از آن را دربـارۀ تمام جوامـع بومـی کانـادا بـر دوش بکشـد، اعم از سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده یـا نشـده، سـاکنان خـارج از مناطـق ویـژه و نیـز دورگـه هـا. بـا ایـن همـه در عمـل، ایـن گـروه هـا ماننـد شـهروندان مقیـم اسـتان‌ها بـه برنامه‌هـا و خدمـات دسترسـی دارنـد. در ایـن سـال‌های اخیـر برخـی دولت‌های اسـتانی نقشـی بیـش از پیـش فعـال بـرای بهبـود روابـط بـا اجتماعـات بومـی ایفـا کرده‌انـد. ایـن واقعیـت را می‌تـوان در ظهـور چارچـوب سیاسـت‌های اسـتانی و ایجـاد برنامه‌هـای خـاص بـرای پاسـخگویی بـه نیازهـای اجتماعـی- اقتصـادی بومیـان بیـرون از مناطـق ویـژه بـه وضـوح دیـد.

هزینه‌های دولت فدرال در برنامه‌ها و خدمات برای بومیان

پارلمـان در جریـان تخصیـص بودجـه در سـال‌های ۲۰۱۱ تـا ۲۰۱۲، تخصیـص نزدیـک بـه ۷٫۴ میلیـارد دلار را بـرای وزارت امـور بومیـان و گسـترش شـمال کانـادا (AADNC) تصویـب کـرد تـا بدیـن ترتیـب از تـدارک خدمـات پایـه از نـوع اسـتانی پشـتیبانی کـرده باشـد. خدماتـی کـه بویـژه بـه اعضـای گـروه هـای ملـل نخسـتینِ سـاکن در مناطـق ویـژه و در مقیاسـی پایین‌تـر، بـه اینوویت‌هـای سـاکن قلمروهـای سـنتی خودشـان تعلـق می‌یافـت.

تـدارک بودجـۀ فـدرال بـرای خدمـات همسـان، کـه معمـولاً توسـط دولت‌های اسـتانی و ادارات شـهرداری صـورت می‌گیـرد، تـا انـدازۀ زیـادی هزینه‌هـا را پوشـش می‌دهـد. آمـوزش، بهداشـت و تندرسـتی، مسـکن، بیمـۀ اجتماعـی و تأسیسـات زیربنایـی و نگهـداری آنهـا (مثـلا، مـدارس، کارخانجـات تصفیـۀ آب) از جملـۀ خدمـات بنیـادی مـورد نظـر ایـن کمـک مالـی هسـتند. اگـر چـه وزارت امـور بومیـان و گسـترش شـمال کانـادا (AADNC) و وزارت فـدرال پیـش از همـه، مسـئول هماهنگـی و بـه کارگیـری الزامـات دولتـی کانـادا در برابـر ملـل نخسـتین، اینوویت‌هـا و دورگـه هـا هسـتند، ۳۴ وزارتخانـه و سـاز و کار دیگـر نیـز مجموعـه‌ای از برنامه‌هـا و خدمـات را بـرای بومیـان کانـادا تـدارک می‌بیننـد. مجمـوع هزینه‌هـای فـدرال در ایـن خصـوص، بـه نزدیـک ده میلیـارد دلار می‌رسـد.

جنبه های حقوقی و سیاسی

الف. قانون مربوط به بومیان (۱۸۷۶)

قانـون مربـوط بـه بومیـان مـتن اصلـی قانونـی اسـت کـه بـه موجـب آن، اختیـارات دولـت فـدرال در امـور سرخ‌پوسـتان و مناطق‌ویـژۀ آنهـا اعـمال می‌شـود. ایـن قانـون جامـع، تقریبـاً در مـورد تمام جنبـه هـای زندگـی اعضـای ملـل نخسـتین در مناطـق ویـژه را در برمی‌گیـرد. مفـاد قانـون فـوق، سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده، تعلـق بـه دسـته هـا، سـازماندهی و راهـبری دسـتۀ مـورد نظـر، انتخابـات، تنظیـم مقـررات، امـور مالیاتـی، زمین‌هـای سرخ‌پوسـتان و منابـع موجـود در آنهـا، مدیریـت پـول، مسـایل مربـوط بـه وصیت‌نامـه و جانشـینی سرخ‌پوسـتان و نیـز آمـوزش را در بـر می‌گیـرد. تنهـا سرخ‌پوسـتان ثبـت شـده، بـر اسـاس قانـون مربـوط بـه بومیـان بـه عنـوان سرخ‌پوسـت بـه رسـمیت شـناخته می‌شـوند و برخـی حقـوق و مزایـای پیـش بینـی شـده در ایـن قانـون شـامل حـال آنـان می‌شـود. سرخ‌پوسـتان ثبـت نشـده، دورگـه هـا و اینوویت‌هـا شـامل ایـن قانـون نمی‌شـوند.

قانـون مربـوط بـه بومیـان در ابتـدا شـامل مجموعـه‌ای از تمهیـدات قانونـی بـود کـه بـه صـورت موقـت بـه کار گرفتـه می‌شـد تـا زمانـی کـه مـردم ملـل نخسـتین بـه تمامـی در جامعـۀ غالـب ادغـام شـوند. بـا وجـود تغییـرات پـر شـمار انجـام شـده در ایـن قانـون در طـول چنـد سـال، بـه خصـوص در سـال هـای ۱۹۵۱ و ۱۹۸۵، اسـاس آن هنـوز پـا برجاسـت. از آن پـس برخـی اختیـارات تبعیـض آمیـز ایـن قانـون لغـو شـد، از جملـه رد حـق رأی بـرای سرخ‌پوسـتان، ممنوعیـت تـرک مناطـق ویـژه یـا مـصرف الـکل بـدون مجـوز مأمـور بومی‌هـا. همچنیـن قانونـی کـه بـر مبنـای آن، اگـر زنـی سرخ‌پوسـت بـا یـک سرخ‌پوسـت ثبت‌نشـده و یـا بـا یـک غیرسرخ‌پوسـت ازدواج می‌کـرد جایـگاه قانونـی خـود را بعنـوان سرخ‌پوسـت از دسـت مـی‌داد، لغـو شده‌اسـت.

ضعف‌هـای قانـون مربـوط بـه بومیـان بـه گونـه‌ای مسـتند آشـکار اسـت. بومیـان در برابـر تحکـم آشـکار ایـن قانـون مقاومـت می‌کننـد. نماینـدگان دولـت نیـز ضعف‌هـای ایـن قانـون را، کـه بعنـوان چارچـوب روابـط بـا ملـل نخسـتین بـه کار مـی‌رود، بـه رسـمیت می‌شناسـند. بـا اینهمـه ایـن قانـون بـا اسـتفاده از ابـزار ادغـام کـردن بومیـان، برخـی حمایت‌هـا را شـامل حـال اعضـای ملـل نخسـتین کـرده اسـت. ایـن نقش‌هـای متعـارض و تفـاوت دیدگاه هـای مقامـات فـدرال و ملـل نخسـتین در زمینـۀ اسـتقلال دولتـی بومیـان، در قانـون اساسـی جدیـد، اصـلاح قانـون مربـوط بـه بومیـان را همچنـان پیچیده‌تـر می‌کنـد.

ب. حقوق نیاکانی و حقوق قراردادی

در بنـد ۳۵ (۱) قانـون اساسـی ۱۹۸۲ تصریـح شده‌اسـت کـه «حقـوق موجـود - نیاکانـی یـا قـراردادی- مـردم بومـی کانـادا بـه رسـمیت شـناخته شـده و تصدیـق می‌شـود». گنجانـدن حقـوق نیاکانـی و حقـوق قـراردادی در قانـون اساسـی و مـوارد حمایتـی منتـج از آن بـه ایـن معناسـت کـه ایـن حقـوق ممکـن اسـت توسـط قانـون پارلمـان بـه صـورت یک‌جانبـه لغـو شـوند. بـا اینهمـه، دولـت بـا وجـود حمایت‌هـای

قید شده در بند ۳۵ (۱)، قدرت محدود کردن حقوق نیاکانی و قراردادی یا دست‌اندازی به این حقوق را با انگیزه های قابل توجیه دارد، بالاخص اگر دولت بتواند نشان دهد که این اقدامات علیه حقوق آنان به یک هدف قانونی معتبر مثلاً حفظ منابع طبیعی کمک می‌کنند و یا با ارتباط معتمدانهٔ دولت به اقوام بومی همخوان هستند.
رویه ها، سنت‌ها و رسوم نیز بخش لاینفک فرهنگ ویژهٔ اقوام بومی هستند و بر اساس حقوق نیاکانی باید مد نظر قرار گیرند. حقوق شکار، تله‌گذاری و ماهی‌گیری برخی اقوام بومی، نمونه‌هایی از حقوق نیاکانی هستند. این حقوق نیاکانی بر اساس رسوم، رَویه ها و سنت‌هایی که در چارچوب فرهنگی خاص آنان شکل گرفته‌اند، از گروهی به گروه دیگر تغییر می‌کنند.
حقوق قراردادی، برخلاف حقوق نیاکانی بر آمده از بهره‌برداری تاریخی بومیان از خاک نیست، بلکه آن دسته از حقوق نیاکانی را شامل می‌شود که در معاهدات تاریخی یا مذاکرات، در توافقات جدید بر سر مطالبات کلی زمین بین یک قومِ بومی و دولت برقرار شده‌است. با وجود آنکه هیچ معاهده‌ای مشابه دیگری نیست نمونه‌هایی از قوانین منتج از حقوق قراردادی در کل کشور کانادا را می‌نویسیم: مناطق ویژه، لوازم کشاورزی و حیوانات، پرداخت‌های سالانه، تجهیزات جنگی، پوشاک و برخی حقوق شکار و ماهی‌گیری.
از سال ۱۹۸۲ مجموعه‌ای از رویه های قضایی قابل تحسین برای مدیریت، شناسایی و تعریف حقوق نیاکانی و قراردادی و شیوهٔ ادغام آنها با کلیت جامعهٔ کانادا تعیین شده‌است. این حقوق، خاص یک مکان و یک مورد مشخص هستند. با اینهمه، در نبود واژگانی برای تعریف آنها، تفسیر دامنهٔ قانون پیش‌بینی شده در مادهٔ ۳۵ به حیطهٔ قضایی سپرده شده‌است.

ج. مطالبات سرزمینی

از سال ۱۹۷۳ مطالبات سرزمینی بومیان در نتیجهٔ سیاست‌های فدرال، وارد دو دستهٔ بزرگ شده‌اند: مطالبات کلی و مطالبات خاص.
- مطالبات کلی (یا معاهدات جدید) که بر تأیید حقوق و عنوان‌های نیاکانی متوالی که با معاهده یا ابزار حقوقی دیگری حل نشده‌است، مبتنی است. تفاهم‌های مربوط به مطالبات کلی سرزمین دامنهٔ وسیعی از مسایل را دربرمی‌گیرند: اختیارات مربوط به زمین‌ها و منابع، حق برداشت کشاورزی، حقوق مربوط به منابع زیرزمینی، سهمیه بندی منابع و یا درآمدها، ادارهٔ زمین‌ها و منابع، ادارهٔ محیط زیست و از سال ۱۹۸۶، حق بهره‌برداری از مناطق ساحلی دوردست.
از سال ۱۹۹۵، مذاکره بر سر توافقات مربوط به استقلال دولتی که در قانون اساسی از قلم افتاده، توانسته است در متن مذاکرات مربوط به مطالبات زمین قرار گیرد. از اعلان نخستین سیاست فدرال دربارهٔ مطالبات سرزمینی در سال ۱۹۷۳، ۲۳ توافق در این مورد به امضا رسیده و تصویب شده‌است. مذاکره برای معاهدات جدید و نیز به کارگیری آنها به معنای خاص، همچنان مبحثی چالش برانگیز است.
- مطالبات خاص که احتمالاً دربارهٔ عدم اجرای الزامات حقوقی ناشی از معاهدات، یا دربارهٔ مدیریت مناسب زمین‌ها و دیگر اموال تعریف شده در قانون مربوط به بومیان یا دیگر تفاهمات رسمی بروز می‌کنند.
در ژوئن ۲۰۰۷ و در واکنش به نارضایتی‌های فزایندهٔ ناشی ازمعوق ماندن مطالبات سرزمینی



خاص، نخست وزیر به همراه فیل فونتن،[۳۲] رییس وقت مجمع ملل نخستین، از یک برنامهٔ اصلاحی برای نظام دادن به مطالبات یادشده و به منظور ساماندهی مشکل فزایندهٔ مطالبات خبر داد. قانون دادگاه مطالبات خاص (۲۰۰۸) دادگاهی را تشکیل داد که راجع به اعتبار مطالبات و جبران خسارت‌ها یک تصمیم عملی بگیرد. این خسارت‌ها می‌توانست مطابق مقررات تا سقف حداکثر ۱۵۰ میلیون دلار برای هر مورد برسد. قانون یادشده همچنین به نمایندهٔ ملل نخستین اجازه می‌داد که مطالبهٔ خود را در محضر دادگاه ارایه کند، البته اگر تا سه سال پس از پذیرفته شدن در روند مذاکرات، به سرانجامی نرسند.
در فاصلهٔ آوریل ۲۰۱۰ تا آوریل ۲۰۱۱، هجده مورد مطالبهٔ خاص حل شد که مبلغ کلی آنها تقریباً به ۶۶۶ میلیون دلار می‌رسید. در آوریل ۲۰۱۱ هنوز ۵۰۳ مطالبهٔ خاص دیگر در فهرست مطالبات فدرال در جریان ارزیابی و مذاکره قرار داشت.

د. استقلال دولتی بومیان

مادهٔ ۳۵ قانون اساسی ۱۹۸۲ حقوق نیاکانی و قراردادی سرخ‌پوستان، اینوویت‌ها و دورگه ها را به رسمیت شناخته و آن را تأیید می‌کند، بدون اینکه تبیینی از آن به دست دهد. در نتیجه، وضعیت استقلالِ دولتیِ بومیانِ منتج از این قانون، به بحثی دایمی بدل شده‌است. در سال ۱۹۹۵ پذیرش همگانی این سیاست، دولت فدرال را به سمت به رسمیت شناختن حق ذاتی بومیان نسبت به استقلال حکومتی، به مثابهٔ حق موجود و پیش‌بینی شده در مادهٔ ۳۵، سوق داد. بر این اساس، مادهٔ حقوقی مربوط به استقلال دولتی به موجب مادهٔ ۳۵ به مثابهٔ حقوق ناشی از تعهدات در معاهدات و تفاهمات جدید مربوط به مطالبات کلی زمین، یا به مثابهٔ حقوق افزوده شده به معاهدات موجود، مورد حمایت قرار گرفت و غیر از شکلِ معاهده، به اشکال دیگری نیز می‌توانست به قوانین اضافه شود. از این سیاست، رویکردهای گوناگونی در مورد استقلال دولتی ملل نخستین، اینوویت‌ها و دورگه ها برداشت می‌شود. در عین حال قید می‌شود که دولت‌های استانی/ کشوری در صورتی که مسایل مطرح شده به حوزهٔ اختیارات آنان مربوط شود، باید در تفاهمات لحاظ شوند. اگرچه دولت فدرال حق ذاتی استقلال

حکومتـی را بـه رسـمیت شـناخت امـا گـروه هـا و دولت‌هـای بومـی دیـدگاه هـای مختلفـی را دربـارۀ توانایـی و ماهیـت اسـتقلال حکومتـی دارنـد. رویکـرد کنونـی دولـت فـدرال، همزمـان مذاکـره بـرای تفاهـم کلـی بـر سر اسـتقلال دولتی بـا ملـلِ نخسـتین یـا گـروه هایـی از آنهاسـت و مراحـل پیش‌رونـده بـه سـوی اسـتقلال دولتـی از راه تفویـض قـدرت یـا ایجـاد تفاهماتـی انعطـاف پذیرتـر را در برخـی بخش‌هـا ماننـد آمـوزش و تـدارک مالـی ملـل نخسـتین در بـر می‌گیـرد.

وزارت امـور بومیـان و توسـعۀ شـمال کانـادا معتقـد اسـت کـه هفـده تفاهم‌نامـۀ اسـتقلال دولتـی بـه صـورت بالقـوه در تمـام اسـتان‌ها و قلمروهـای ایـن کشـور بـه سرانجـام رسـیده انـد. ایـن رقـم شـامل پانـزده تفاهـم نامـۀ اسـتقلال دولتـی در چارچـوب تفاهـم بـر سر مطالبـات کلـیِ زمیـن، و نیـز دو تفاهـم نامـۀ مسـتقل بـا ملـل نخسـتین سشـلت[33] و وسـت بانـک[34] در بریتیـش کلمبیـا[35] اسـت.

۵. نمایندگی سیاسی

قانـون مربـوط بـه بومیـان تـا پایـان سـال ۱۹۲۷ ایجـاد سـازمان‌های سیاسـی بـرای پی‌گیـری منافـع آنـان را قدغـن کـرده بـود. امـا از آن زمـان، بومیـان خـود را بـه سـازمان‌های دفاعـی کـه آنـان را نمایندگـی می‌کـرد در سـطوح ملـی، اسـتانی، ناحیـه ای و محلـی مجهـز کردنـد. در مقیـاس محلـی، یـک رییـس و یـک مشـاور نمایندگـی هـر اجتـماع را بـر عهـده مـی گیرنـد. وظیفـۀ آنهـا اجـرای مجموعـه‌ای از برنامه‌هـا و خدمـات بـرای شـهروندان اسـت در حـوزه هایـی چـون آمـوزش، مسـکن، سـلامت، آب آشـامیدنی و خدمـات اجتماعـی. افـزون بـر آن، پنـج سـازمان ملـی مأمـور دفـاع از منافـع بومیـان در محافـل ملـی و اسـتانی هسـتند کـه عبارتنـد از:

- مجمـع ملـل نخسـتین[36] در مقیـاسِ ملـی، نماینـدۀ ملـل نخسـتین کاناداسـت و بـه خصـوص پیونـد نزدیکـی بـا اجتماعـات سـاکن مناطـق ویـژه دارد کـه شمارشـان در کانـادا بـه بیـش از ۶۰۰ گـروه می‌رسـد. ایـن مجمـع بـه عنـوان نماینـدۀ سرخ‌پوسـتان ثبـت شـده کـه وزارت امـور سرخ‌پوسـتان بـرای آنهـا نقش‌هایـی اولویتـی در نظـر گرفتـه، یـک نهـاد ملـی- بومـی[37] اسـت کـه اغلـب اوقـات بـا ایـن وزارتخانـه همـکاری دارد. مدیـر ملـی مجمـع، شـوان آ-این-شـوت آتلئـو[38] اسـت.

- کنگـرۀ اقـوام بومـی:[39] کنگـرۀ اقـوام بومـی (کـه پیش‌تـر شـورای ملـی بومیـان کانـادا[40] نـام داشـت) نماینـدۀ دورگـه هـا، سرخ‌پوسـتان ثبـت نشـده و سـاکن در بیـرون از مناطـق ویـژه در سراسر کاناداسـت. ایـن کنگـره بـا مجمـع ملـل نخسـتین (APN) توافقـی نـدارد و اعـلام کـرده اسـت کـه نماینـدۀ اعضـای ملـل نخسـتین بیـرون از مناطـق ویـژه نیـز هسـت. رهـبر ملـی ایـن کنگـره بتـی آن لاوالـه[41] اسـت.

- اینوویـت تاپیریـت کاناتامـی:[42] یـک سـازمان ملـی اینوویـت اسـت (کـه پیش‌تـر اینوویـت تاپیریـزات کانـادا نـام داشـت) و تقریبـاً ۵۵۰۰۰ اینوویـت سـاکن در ۵۳ جامعـه در چهـار ناحیـه را نمایندگـی می‌کنـد: لابـرادور، نوناویـک (شـمال کبـک)، نونـاووت و ناحیـه غـرب شـمالگان در سرزمین‌هـای شـمال غـرب. رییـس ایـن نهـاد، مـاری سـایمون[43] اسـت.

- اتحـاد ملـی دورگـه هـا:[44] ایـن نهـاد کـه در سـال ۱۹۸۳ ایجـاد شـد، نماینـدۀ دورگـه هـا اسـت و جهـت گیـری گرداننـدگان برگزیـدۀ پنـج دولـت ملـی دورگـه، از اونتاریـو تـا غـرب را دنبـال می‌کنـد. رییـس کنونـی آن کلـمان شـارتیه[45] اسـت.

- مجمـع زنـان بومـی کانـادا:[46] ایـن مجمـع نماینـدۀ زنـانِ ملـل نخسـتین، مسـتقل از جایـگاه قانونـی آنـان در قانـون مربـوط بـه بومیـان اسـت و بـه دسـتۀ گسـترده‌ای از امـور ملـی می‌پـردازد کـه بومیـان بایـد بـا آنهـا روبـرو شـوند. در ایـن سـال‌های اخیـر، ایـن مجمـع بـه خصـوص در حـوزۀ خشـونت علیـه زنـان بومـی و مالکیـت مادرسـالارانه در حـوزۀ مناطـق ویـژه فعالیـت می‌کنـد. رییـس ایـن مجمـع، ژانـت کوربیـر لاول[47] اسـت.

سـازمان ملـی زیـر نیـز نقشـی مهـم داراسـت، امـا نماینـدۀ هیـچ قـشر خاصـی از جمعیـت بومـی نیسـت. از سـال‌ها پیـش، مجمـع ملـی مراکـز دوسـتی[48] بـه بومیـان سـاکن اجتماعـات شـهری در زمینـه هـای مختلفـی چـون سـلامت، مسـکن، اشـتغال، سرگرمـی، ارتقـای منابـع انسـانی و فرهنـگ، خدمـات راهـبردی و حمایتـی ارایـه می‌دهنـد. ایـن مراکـز سـاز و کاری غیـر انتفاعـی دارنـد کـه در سـطح فـدرال، ۱۱۷ مرکـز دوسـتی و هفـت مجمـع اسـتانی/ کشـوری را نمایندگـی می‌کننـد و مدیریـت و ادارۀ کمک‌هـای مالـی فـدرال بـه مراکـز دوسـتی تمـام ایـن کشـور را بـر عهده‌دارنـد. رییـس ایـن مجمـع، ورا پاویـز تابوبوندونـگ[49] اسـت.

آب آشامیدنی در اجتماعات ملل نخستین

دسترسـی بـه آب آشـامیدنی، مسـأله‌ای مربـوط بـه سـلامت و امنیـت اسـت کـه بـرای تمـام اهالـی کانـادا اهمیتـی قطعـی دارد. بـه عکـس، در مـورد شـماری از اجتماعـات ملـل نخسـتین، بهداشـتی نبـودن آب آشـامیدنی، یـک واقعیـت دیرپـا در زندگـی روزمـرۀ آنهاسـت. در تاریـخ ۳۱ ژوئیـه ۲۰۱۱، ۱۲۶ اجتـماع ملـل نخسـتین، اطلاعیـه‌ای دربـارۀ جوشـاندن آب آشـامیدنی پیـش از مـصرف منتـشر کـرد و برخـی از آنهـا چندیـن سـال مشـمول چنیـن اطلاعیـه ای بـوده انـد.

در مـاه آوریـل ۲۰۱۱ در چارچـوب یـک ارزیابـی ملـی از سـوی شـبکه‌های آب و فاضـلاب ملـل نخسـتین اظهـار شـد کـه ۳۹٪ کل شـبکه‌های آب و فاضـلاب ملـل نخسـتین، بـا خطـر بـالا، ۳۴٪ بـا خطـر متوسـط و ۲۷٪ بـا خطـر پاییـن مسـئلۀ بهداشـتی نبـودن روبـرو هسـتند.

آیا بومیان مالیات می‌پردازند؟



بومیـان نیـزماننـد همـهٔ اهالـی کانـادا بایـد مالیـات و خـراج بپردازنـد. اعضـای ملـل نخسـتین (سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده) تنهـا بومیانـی هسـتند کـه از برخـی معافیت‌هـای مالیاتـی برخوردارنـد. ایـن معافیت‌هـا تحـت شرایطـی و بـه صـورت محـدود اعـمال می‌شـوند کـه در اینجـا بـه آن می‌پردازیـم. بـه موجـب مـواد ۸۷ و۹۰ از قانـون مربـوط بـه بومیـان، سرخ‌پوسـتان و دسـته هـای سرخ‌پوسـت بـرای دارایی‌هـای شـخصی و موجـود در مناطـق ویـژه مالیـات فـدرال و اسـتانی نمی‌پردازنـد. دارایی‌هـای شـخصی شـامل کالاهـا و درآمـد و برخـی خدمـات در محـدودهٔ مناطـق ویـژه اسـت. برخـی دارایی‌هـا ماننـد بورس‌هـای تحصیلـی کـه توسـط وزارت امـور بومیـان و توسـعهٔ شـمال کانـادا بـه حسـاب سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده واریـز می‌شـود، همـواره بـه عنـوان ایـن خدمـات «واقـع در مناطـق ویـژه» تلقـی شـده و بنابرایـن مالیـات بـه آنهـا تعلـق نمی‌گیـرد. نبایـد فرامـوش کـرد کـه ایـن چارچـوب قانونـی مربـوط بـه بومیـان و مالیـات، همـواره تغییـر می‌کنـد. اگرچـه مـواد ۸۷ و ۹۰ معافیت‌هایـی بـرای سرخ‌پوسـتان قایـل اسـت امـا بُـرد ایـن معافیت‌هـا هنـوز روشـن نیسـت.

سرخ‌پوسـتان ثبـت شـده می‌تواننـد مشـمول پرداخـت مالیـات باشـند، مگـر آنکـه دارایـی آنهـا حاصـل درآمـد بـه دسـت آمـده در منطقـهٔ ویـژه باشـد. از آنجـا کـه درآمـد، یـک دارایـی شـخصی محسـوب می‌شـود، سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده کـه در مناطـق ویـژه کار می‌کننـد، مالیـات اسـتانی و فدرالـی بـر درآمـد حاصـل از کار خـود نمی‌پردازنـد. بـا اینهمـه سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده کـه بیـرون از مناطـق ویـژه زندگـی و/ یـا کار می‌کننـد، بایـد مالیـات بـر درآمـد بپردازنـد. بـه عکـس، در حکـم قانونـی شـیلینگ سـی. کانـادا[50] (۱۹۹۹) آمـده اسـت کـه بـر اسـاس تصمیـم دادگاه فـدرال کانـادا و بـه موجـب مـادهٔ ۸۷ قانـون مربـوط بـه بومیـان، درآمـد سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده کـه بیـرون از مناطـق ویـژه بـرای یـک کارفرمـای سـاکن مناطـق ویـژه کار می‌کننـد می‌توانـد مشـمول معافیـت مالیـات بـر درآمـد شـود.

اسـتان‌ها نمی‌تواننـد مالیاتـی بـر دارایـی خریـداری شـده در مناطـق ویـژه، بـه سرخ‌پوسـتان ثبت‌شـده تحمیـل کننـد. برخـی اسـتان‌ها دارایی‌هـای خریـداری شـده در بیـرون از مناطـق ویـژه را کـه در ایـن مناطـق تحویـل، اسـتفاده یـا مـصرف می‌شـوند، از مالیـات معـاف می‌داننـد (ماننـد اتومبیـل). مالیـات دولـت فـدرال بـر محصـولات و خدمـات (TPS)[51] نیـز از خط‌مشـی‌هایی مشـابه پیـروی می‌کنـد. ایـن مالیـات در مـورد «دارایی‌هـای خریـداری شـده در مناطـق ویـژه»، توسـط سرخ‌پوسـتان یـا دسـته هـای سرخ‌پوسـت، یـا دارایی‌هـای بیرونـی کـه توسـط فروشـندگان یـا مأمـوران آنهـا در مناطـق ویـژه تحویـل می‌شـود» و نیـز «خدمـات خریـداری شـده در مناطـق ویـژه توسـط سرخ‌پوسـتان، بـه ویـژه زمانـی کـه بهـرهٔ آن بـه ایـن مناطـق برسـد»، اعـمال نمی‌شـود.

مدارس شبانه‌روزی

در فاصلـهٔ پایـان سـال‌های ۱۸۰۰ و آغـاز ۱۹۹۰، دولـت فـدرال در اقدامـی هماهنـگ بـا چندیـن کلیسـای مسـیحی شـبکه‌ای نزدیـک بـه ۱۳۰ مرکـز شـبانه‌روزی بـرای کـودکان بومـی در سراسر ایـن کشـور افتتـاح کـرد. در طـرح یـاد شـده بیـش از ۱۵۰ هـزار کـودک بومـی بـه مراکـز شـبانه‌روزی کـه چندیـن مایـل از خانواده‌هایشـان دور بـود آورده شـدند تـا «متمـدن» و باسـواد شـده و بـه دیـن مسـیحی درآینـد. اگـر چـه ایـن مـدارس بـه خصـوص کـودکان سرخ‌پوسـت و اینوویـت را می‌پذیرفتنـد، امـا شـماری از دورگـه هـا نیـز در آنجـا تحصیـل کـرده انـد. بـا اینکـه نظـام شـبانه‌روزی بـه صـورت رسـمی در سـال ۱۹۶۹ پایـان گرفـت چندیـن مدرسـهٔ تحـت ادارهٔ دولـت تـا پایـان سـال‌های دهـهٔ ۱۹۹۰ همچنـان پابرجـا مانـد. بـرآورد می‌شـود کـه ۷۰ تـا ۸۰ هـزار عضـو ملـل نخسـتین، اعـم از اینوویـت و دورگـه، کـه بـه ایـن مراکـز شـبانه‌روزی رفتـه انـد، امـروزه هنـوز زنـده باشـند.

در سـال ۲۰۰۶ آییـن نامـهٔ حقوقـی مـدارس شـبانه‌روزی‌تصویب شـد کـه حاصـل مذاکـرات میـان دولـت فـدرال، نماینـدگان دانـش آمـوزان قدیمـی شـبانه‌روزی‌ها، مجمـعِ ملـلِ نخسـتین، نماینـدگان اینوویت‌هـا و چندیـن سـازمان کلیسـایی بـود. کنوانسـیون فـوق بـه خصـوص شـامل ایجـاد یـک کمیسـیون حقیقت‌یاب و آشـتی بـود و جـبران خسـارت دانـش آمـوزان قدیمـی را کـه در یـک مرکـز شـبانه‌روزی شـناخته شـده سرخ‌پوسـتی زندگـی کـرده بودنـد، تخمیـن مـی‌زد (ده هـزار دلار بـرای نخسـتین سـال مدرسـه و سـه هـزار دلار بـرای سـال بعـد).

روز یـازده ژوئـن ۲۰۰۸، نخسـت وزیـر کانـادا[52] بـه نـام دولـت کانـادا از دانـش آمـوزان قدیمـی مراکـز شـبانه‌روزی سرخ‌پوسـتان رسـماً عذرخواهـی کـرد. او گفـت کـه هـر گونـه سیاسـت مشـابه، آن طـور کـه در نظـام شـبانه‌روزی‌های سرخ‌پوسـتی بـاب بـوده، «نادرسـت اسـت، آسـیب‌های زیـادی ایجـاد کـرده و در کشـور مـا هیـچ جایگاهـی نـدارد».

حمایت از تحصیلات عالی برای بومیان

دولـت فـدرال سـالانه نزدیـک بـه ۳۰۰ میلیـون دلار بـرای حمایـت از تحصیـلاتِ عالـی بـرای دانـش آمـوزانِ اینوویـت و دانشـجویانِ ملـلِ نخسـتینِ سـاکن یـا غیـر سـاکن مناطـق ویـژه هزینـه می‌کنـد. بخـش اعظـم سرمایـهٔ ایـن برنامـهٔ حمایتـی بـرای دانشـجویان سـطحِ عالـی توسـط ادارات سرخ‌پوسـتان و اینوویت‌هـا مدیریـت می‌شـود. برنامـهٔ فـوق بـه دانـش آمـوزان دورگـه و سرخ‌پوسـتان غیـر شـامل، ارایـه نمی‌شـود.

در دهــه هــای اخیــر نــرخ ثبت‌نـام در مراکـز تحصیـلات عالـی در میـان دانـش آمـوزان بومـی جهشـی «انفجـاری» داشـته اسـت و نوعـی رشـد ثابـت در سـطوح آموزشـی در تمـام گـروه هـای بومـی مشـاهده می‌شـود. بـا اینهمـه، بـر اسـاس آمـار ادارهٔ امـور بومیـان و توسـعهٔ شـمال کانـادا، در ایــن ســال‌های اخیــر شــمار دانشــجویان بهره‌منـد از کمک‌هـای مالـی کاهـش یافته‌اسـت. در سـال ۱۹۹۶ تعـداد ۲۷ هـزار دانشـجو کمـک مالـی دریافـت کردنـد کـه ایـن رقـم در سـال ۲۰۰۵، ۲۳ هـزار نفـر بـود. ایـن کاهـش را می‌تـوان ایـن گونـه توضیـح داد کـه هزینه‌هـای آمـوزش افزایـش قابـل توجهـی داشـته درحالی‌کـه سـقف افزایـش بودجـهٔ حمایتـی دانشـجویان سـطح عالـی از سـال ۱۹۹۶ تـا ۲٪ بـوده اسـت. بـازرس کل در گـزارش سـال ۲۰۰۴ خـود بـه یکـی از گزارش‌هـای مجمـعِ ملـلِ نخسـتین اشـاره کـرد کـه بـر اسـاس آن در سـال ۲۰۰۰ نزدیـک بـه ۹۵۰۰ نفـر از افـرادِ ملـلِ نخسـتین بـه دلیـل کمبـود کمـک مالـی دولـت فـدرال نتوانسـتند بـه تحصیـلات عالـی خـود ادامـه دهنـد.

بیانیـهٔ سـازمان ملـل متحد دربـارهٔ حقـوق اقـوام بومـی

روز سـیزده سـپتامبر ۲۰۰۷ مجمـع عمومـی ملـل متحـد بـه موجـب یـک رأی تاریخـی، بیانیـهٔ حقـوق اقـوام بومـی را تصویـب کـرد. بسـیاری بـر ایـن گماننـد کـه بیانیـهٔ فوق گامـی بلنـد در جهت حـل و فصـل مـوارد پـر شـمار و شـدید نقـض حقـوق انسـانی اقـوام بومـی در سراسر دنیاسـت. ایـن شـاید کامل‌تریـن ابـزار بیـن المللـی در زمینـهٔ حقـوق اشـخاص باشـد بـرای حـل و فصـل مسـایل مربـوط بـه حقـوق اقـوام بومـی. هـدف بیانیـهٔ فـوق، ایجـاد یـک ابـزارِ جهانـی و یـک چارچـوب حقوقـی بـرای ۳۷۰ میلیـون بومـی در بیـش از ۷۰ کشـور دنیاسـت کـه منجـر بـه تأییـد حقـوق سیاسـی، اقتصـادی، اجتماعـی، فرهنگـی و زیسـت محیطـی جمعـی بـه خصـوص حـقِ اسـتقلالِ دولتـیِ آنـان می‌شـود و نیـز امـکان بـه رسـمیت شـناختن و اجـرای تعهـدات، حفـظ و تقویـت

نهادهـای متمایـز و سـنت‌ها و رسـوم و مالکیـت فکـری و میـراث مشـترک آنـان را فراهـم مـی آورد. کانـادا ابتـدا یکـی از چهـار کشـوری بـود کـه علیـه ایـن بیانیـه رأی دادنـد (بـه همـراه ایـالات متحـده آمریـکا، نیوزیلنـد و اسـترالیا). آنـان دغدغـه هایـی را پیـش کشـیدند از جملـه ایـن کـه ایـن بیانیـه بـا چارچـوب قانـون اساسـی کشورشـان سـازگار نبـود و بایـد تعادلـی بیـن حقـوق بومیـان و حقـوق سـایرین دربـارهٔ زمیـن و منابـع برقـرار باشـد. بـا اینهمـه، بـه دلیـل رویارویـی بـا انتقـادات جهانـی ناشـی از ایـن موضع‌گیـری و بـا توجـه بـه اینکـه اسـترالیا، نیوزیلنـد و ایـالات متحـده اظهـار کردنـد کـه موضـع خـود را مـورد بازنگـری قـرار خواهنـد داد، کانـادا رسـماً بیانیـهٔ ۱۲ نوامبـر ۲۰۱۰ را تصویـب کـرد. البتـه از آن زمـان ایـن چهـار کشـور بـر سـر مواضـع اولیـهٔ خـود بـاز گشـته انـد.

طرح کنش مشترک کانادا- ملل نخستین

در روز نهـم ژوئـن ۲۰۱۱ وزیـر امـور بومیـان و توسـعهٔ شـمال کانـادا، جـان دونـکان[۵۳] و نیـز مدیـر کل مجمـع ملـل نخسـتین، شـاون آتلئـو[۵۴] از یـک طـرح کنـش مشـترک بـرای بهبـود شرایـط زندگـی و بهـره بـری اعضـای ملـل نخسـتین کانـادا خـبر دادنـد. چهـار مبحـث در اولویـت دخالـت راهـبردی، از ایـن طـرح اسـتخراج شـد:

- آمـوزش. در میـان تعهـدات موجـود در ایـن زمینـه، بـه چارچوبـی بـرای تقویـت و بهبـود کارکـرد آمـوزش ابتدایـی و دبیرسـتانی بـرای کـودکان ملـل نخسـتین سـاکن مناطـق ویـژه اشـاره می‌کنیـم. ایـن امـر وعـدهٔ لغـو تمهیـدات قانـون مربـوط بـه بومیـان دربـارهٔ مراکـز شـبانه‌روزی را نیـز شـامل می‌شـود.
- بازبینـی دوبـارهٔ درآمدهـا و مخـارج، شـفافیت، قابلیـت و حکومـت سـالم. در میـان تعهـدات موجود در ایـن زمینـه می‌شـود از رشـد برخـی ابتـکارات در مناطـق ویـژه نـام بـرد بـا هـدف برقـراری حکومت‌هـای کارآمـد بـرای ملـل نخسـتین و افزایـش شـفافیت و بازبینـی درآمدهـا و مخـارج ایـن حکومت‌هـا در قبـال مـوکلان خـود. طـرح فـوق بـه خصـوص رونـدهـای انتخاباتـی ملـل نخسـتین، چارچـوب مدیریـت ضروریـات و توسـعهٔ اجتماعـات و نیـز گفتمـان مربـوط بـه مسـایل شـهروندی را بهبـود مـی بخشـد.
- توسـعهٔ اقتصـادی. ایـن طـرح مشـترک، ایجـاد یـک گـروه کاری را در جهـت فعال‌سـازی اقتصـاد ملـل نخسـتین در دسـتور کار قـرار می‌دهـد کـه بـرای حـذف موانـع توسـعهٔ اقتصـادی در مناطـق ویـژه و رفـع موانـع شـکوفایی اقتصـاد ملـل نخسـتین تـلاش می‌کنـد.

مذاکـره و اجـرا (پیمان‌هـا و مطالبـات سرزمینـی). در میـان تعهـدات موجـود در ایـن زمینـه، بایـد بـه ایجـاد مکانیسـمی بـرای احیـای روابـط تعریـف شـده در تعهـدات تاریخـی، بهبـود مذاکـرات و بـه راه‌انـدازی مطالبـات کلـی سرزمینـی و اجـرای راهکارهـای مشـترک بـرای پیشرفـت آییـن نامـهٔ مطالبـات خـاص اشـاره کـرد. ■

---

۱ تونینا سیمئون، بخش امور اجتماعی، فرهنگی و سلامت، سرویس اطلاعات و پژوهش‌های پارلمانی

Tonina Simeone, Section des affaires sociales, culturelles et de santé, Service d'information et de recherche parlementaires.

2 Premières nations
3 Les Inuits
4 Les Métis
5 *Loi sur les Indiens*
6 Descendants de la nation historique des Métis.
7 Groenland
8 Sibérie
9 Alaska
10 Inuit Nunaat
11 Nunavut
12 Nunavik
13 Nunatsiavut
14 Labrador
15 Inuvialuits
16 Yukon
17 Bande
18 Les Cris
19 Les Algonquins
20 Les Innus
21 Réserves
22 Les Maoris
23 Ontario
24 Winnipeg
25 Edmonton
26 Vancouver
27 Toronto
28 Calgary
29 Saskatoon
30 Regina
31 Manitoba
32 Phil Fontaine
33 Sechelt
34 Westbank
35 British Columbia
36 Assemblée des Premières Nations (APN)
37 Organismeautochtone national (OAN)
38 Shawn A-in-chutAtleo
39 Congrès des Peuples Autochtones (CPA)
40 Conseil National des autochtones du Canada
41 Betty Ann Lavallée
42 Inuit TapiriitKanatami (ITK)
43 Marie Simon
44 Ralliement national des Métis (RNM)
45 Clément Chartier
46 Association des femmes autochtones du Canada (AFAC)
47 Jeannette Corbiere Lavelle
48 Association nationale des centres d'amitié (ANCA)
49 Vera PawisTabobondung
50 Shilling c. Canada
51 La Taxe fédérale pour les Produits et Services
52 Stephen Harper
53 John Dunken
54 Shawn Athleo

مسایل مربوط به تاریخ بازنمود اینوویت‌ها، حکایت نخستین کاوشگران در آثار سینمایی[1]

«در آنسوی دیگر هیچ نیست، هیچ جز بیکرانی ویران»

برگردان: سعیده بوغیری

چکیده

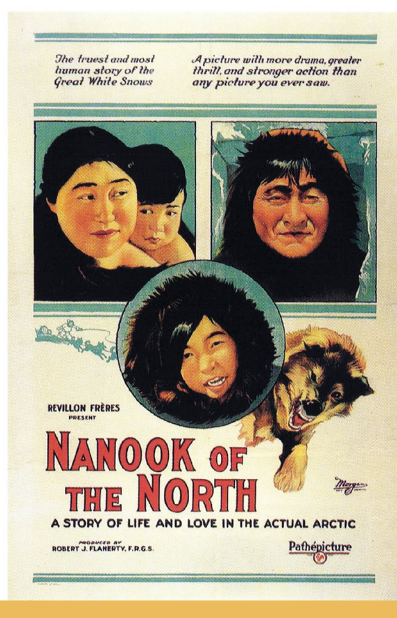
نویسنده در این مقاله به ترسیم سیر تاریخی بازنمود[2] فرهنگ اینوویت‌ها به مدد حکایت نخستین کاوشگران شمالگان (اقیانوس منجمد شمالی) در آغاز سدهٔ نوزدهم تا آثار سینمایی مستند، مردم‌نگاری و تخیلی می‌پردازد که تبلور و دگرگونی بازنمود یادشده را در پایان سدهٔ بیستم در پی دارد. نویسنده اثبات می‌کند که نگرش ما به اینوویت‌ها برخاسته از نگاه و عقایدی است که از سده‌ها پیش دربارهٔ این مردم وجود داشته و تنها بخشی از این برداشت‌ها- همان بخشی که اخیراً به دنیای غرب منتقل شده- توسط خود اینوویت‌ها بوجود آمده است. نخستین اندیشهٔ اروپایی در مورد اینوویت‌ها، بُعدی اسطوره‌ای به آنان می‌بخشد که ریشه‌اش به ساکنان دیرین قطب شمال باز می‌گردد. این نگرش ما دربارهٔ اینوویت‌ها که حاصل عدم شناخت کافی دربارهٔ اقیانوس منجمد شمالی- تا حوالی سال ۱۹۱۰ هنوز کسی به قطب شمال نرسیده بود- و یکپارچگی متون برخاسته از فرهنگ‌های مختلف است، در سده‌های نوزدهم و بیستم راه خود را پیمود، راهی که با نخستین روایت‌های کاوشگران آغاز شد و رفته رفته بر اساس کارهای دانش‌نام‌های، پژوهش‌های مردم‌نگارانه و نیز آثار سینمایی، هنرهای تصویری و تبلیغاتی سدهٔ نوزدهم گسترش یافت. اندک اندک و با پشتیبانی گفتارِ دورانِ پس از استعمار، چهرهٔ اینوویت از این بازنمودها رها می‌شود تا بتواند به شخصیت موضوع [اثر هنری] امکان دهد تا چونان واضع در این آثار ارتقاء یابد.

تمام شمالگان بزرگ که توسط جغرافی‌دانان، مردم‌شناسان و دانشمندان توصیف شده، همین که از دیدگاه بازنمود فرهنگی مورد توجه قرار گیرد، به دامنهٔ این بحث تعلق پیدا می‌کند. این چنین، شمالگان مرکب است از متون، تصاویر و نقوشی که می‌توان تاریخشان را در آثار مختلف، که خود برآمده از سنت‌های روشن و متمایزند، دوباره ترسیم کرد. بطور کلی، این شمالگان (یا به بیان شریل ای. گریس[3] «پندار شمالگان») فضایی در عین حال خیالی اما تصورشدنی به دست می‌دهد که از ساختار قالبیِ ملهم از اسطوره و تخیل تشکیل شده‌است. یک داستان‌نویس یا نمایشنامه نویس تا آنجا که محدودیت‌های ناشی از دوری جغرافیایی و سختی فیزیکی و رایج نبودن [موضوع] اجازه دهد، می‌تواند داستان‌هایش را مطرح کند. داستان‌هایی که از دوران تاریخی، مرجع‌های جغرافیایی و تا حدودی از واقعیت کسانی که در آنجا زندگی می‌کنند نشأت می‌گیرد. در عوض، آزادی برخاسته ازتصاویر و عناصر شمالگان (مثلاً سپیدی، وسعت و حزن آن) منجر به کاهش بروز ژانرها و گونه های تخیلی می‌شود که امکان ظهورشان وجود دارد. بنابراین ما کمتر شاهد داستان‌های روان‌شناسانه، تئاتر، تعالی اجتماعی و بیشتر شاهد داستان‌های ماجراجویانه، علمی-تخیلی، شرح‌حال‌های مردم‌شناسانه و علمی و نیز حکایات مردمی هستیم. به همین نحو، سنت‌های ادبی و سینمایی به شتاب، ویژگی‌های تعداد کمی از چهره های شاخص این مکان را شناسانده است که در این میان، شمار زنان ناچیز است.

در آثار سینمایی، پنج چهرهٔ غالب دنیای تخیلی قطب به چشم می‌خورد: بازرس، پلیس سواره بر اسب، هیولا، پاپا نوئل و اینوویت. تمامی این شخصیت‌ها خیلی زود در تاریخ سینما ظهور یافته و در تمامی سال‌های سدهٔ بیستم تداوم می یابند. اگر تصویر تخیلی «بازرس» به کلوندیک،[4] آلاسکا و یوکون ارجاع دارد، همین شخصیت در چهرهٔ چارلی چاپلین[5] در فیلم جویندگان طلا[6] در سال ۱۹۲۵ تبلوری طنزآمیز دارد. چهرهٔ ساده‌دل و نیک‌خواه «پلیس سواره» که از سینمای وسترن آمریکا و همزاد کانادایی-انگلیسی‌اش گرفته شده، نوادهٔ سخت‌کوش خود را در سریال تلویزیونی به سوی جنوب[7] باز می‌آفرینند. و اما «پاپانوئل» متکی بر سُنت دیرپایِ اروپاست و مشخصه های بازنمود آن، هم با اصل کاسب‌کارانهٔ آمریکایی و هم با رعایت آهنگ رنگها در پیوند با فضاهای شمالگان- بین آبی سرد بیرون و رنگ سرخ گرم درونِ خانهٔ مرفهین- تعریف شده‌اند. «هیولای قطبی» که اقتباسی است از کشف پیکر سالم ماموت‌های منجمد در میان یخ‌ها در پایان سدهٔ نوزدهم، از همان آغاز سینما به خصوص در فتح قطب[8] ژرژ ملیس[9] در سال ۱۹۱۲ و بعد در تولید سریال ب[10] پس از جنگ جهانی پدیدار می‌شود. سرانجام، حضور اینوویت‌ها با آثار بزرگی شناخته می‌شود که الگویی در تاریخ این ژانر هستند: نانوک شمالگان،[11] در سال ۱۹۱۲ و آتاناریوات[12] در سال ۲۰۰۱، نخستین فیلم‌های تخیلی بلند دربارهٔ اینوویت‌ها. این پنج شخصیت (که می‌توان شخصیت‌های دیگری را نیز به آنها افزود از جمله، کارگر معدن، خانم پرستار، شکارچی، کاوشگر، هنرمند طبیعت و...) به سهم خود، وقایع‌نام‌های از تحول روایت‌های ادبی و سینمایی مربوط به شمالگان دور را تشکیل می‌دهند.

هدف این مقاله ترسیم سیر تاریخی بازنمود فرهنگ اینوویت‌ها به مدد سرگذشت‌نامهٔ نخستین کاوشگران شمالگانِ دور در آغاز سدهٔ نوزدهم تا آثار سینمایی مستند، مردم‌نگاری و تخیلی است که امکان تبلور و دگرگونی آن را در پایان سدهٔ بیستم فراهم آوردند. بنابراین موضوع این مقاله، تحلیل آثار از نظر ویژگی ساختاری ژانر آثار نیست، بلکه بیشتر بر شناسایی نشانه های تحول چهرهٔ اینوویت‌ها در این آثار استوار است.

این تصویر از اینوویت‌ها ریشه در سده‌ها گفتگو در این باره دارد، گفتگویی که تنها بخشی از آن توسط خود اینوویت‌ها تولید



و اخیراً به دنیای غرب منتقل شده‌است. نخستین خوانش اروپاییِ از این تصویر رنگ و بویی اسطوره شناسانه می‌یابد که ساکنان عهد باستان در سرچشمهٔ آن قرار دارند. چهرهٔ اینوویت‌ها که در نبود شناخت کافی از قلمروهای شمال دور (می‌دانیم که تا حوالی سال ۱۹۱۰ هنوز به قطب دست نیافته بودند) و همپوشانی متون برآمده از فرهنگ‌های مختلف، ابتدا در نخستین سرگذشت‌های کاوشگران و بعد در آثار دانش‌نام‌هایِ سدهٔ نوزدهم نمود می‌یابد و در قالب پژوهش‌های مردم‌نگارانه و آثار سینمایی و نیز با گذر از تبلیغات و هنرهای تصویری، سدهٔ نوزدهم و بیستم را در می‌نوردد.

از نظر نویسندگان و خوانندگان جنوبِ اقیانوس منجمد شمالی، سختی اقلیم از اینوویت‌ها شخصیتی می‌سازد که به ارزش‌های ریاضت مآبانه می‌پیوندد. به توصیف یک نویسنده سدهٔ نوزدهم، «این بینندهٔ ساده دل با شکیبایی غریزی»، به صورت طبیعی و صریح می‌توانند به درجه‌ای از معنویت دست یابد که اروپایی برای رسیدن به آن از لحاظ فرهنگی تلاش می‌کند. تضاد بین طبیعت و فرهنگ، شاخص تمام این استنباط از [زندگی مردمان] در قطب شمال است، قلمرویی که هرقدر به قطب نزدیک‌تر می‌شویم، به اندوهی تدریجی گرایش پیدا می‌کند که نزد جنوب گرایان[13] هرگونه پندار فرهنگی [در این منطقه] را به کناری می‌نهد. همچنین تعجبی ندارد اگر شکیبایی اینوویت‌ها، که به غلط تصور می‌شود طبیعی‌است، امروز نیز دوباره مطرح شود. برای نمونه، فیلسوفی به نام میشل اونفره، در سال ۲۰۰۲ در مقاله‌ای دربارهٔ زیبایی‌شناسی قطب شمال می‌نویسد که از دیدگاه فلسفی، سختی اقلیم شمالگان دور، لزوم زندگی بدون غم فردا و بدون ثروت اندوختن و به خصوص، سبک زندگی دشوار اینوویت‌ها آنان را به نوعی ایده‌آلِ غربی نزدیک می‌کند:

«هدف فلسفی هستی همواره نیل به تحقق چیزی است که در قطب از بدیهیات است: تمرکز بر ضرورت صِرف، پس زدن مازاد، کاهش نیاز به رضایت قابل حصول، تبدیل تمایل و واقعیت مستبد به چشم‌انداز آتی، مدل ایده‌آل ریاضتی، شوق امساک و رضایت به اندک، اخلاقیاتی که از طبیعت درس می‌گیرد. اینوویت بطور طبیعی لذت‌های اخلاقی ارایه شده در فرهنگش را می‌شناسد و درمقابل انواع منطق وفور[14] ارایه شده از طریق فلسفهٔ غربی است.»[15]



اگرچه حتی پیوندهای میان گرینلندی‌ها و اسکاندیناوها در طول هزاره حفظ شده و چندین سفر اکتشافی منجر به برقراری نخستین روابط شده‌است، اما اینوویت‌ها از دیدگاه فرهنگ اروپایی وضعیت خود را به عنوان مردمی دست نیافتنی و اسرارآمیز حفظ کرده‌اند. در سال ۱۸۱۸ نیز، وقتی جان راس[16] به عنوان اولین نفر در مسیری که به سمت قطب می‌رفت کسانی را کشف کرد که در آن زمان «اسکیموهای قطب»[17] نامیده می‌شدند کنجکاوی علمی و فرهنگی او برانگیخته شد. همین گونه کنجکاوی بود که در تمام طول سده رشد کرد و با کاوش قطب شمال- که بیش از یک سده به طول انجامید- تغذیه شد؛ این کنجکاوی همچنین با دانشنامه نویسی و رویکرد ماحصل‌گرایی[18] که اقوام اینوویت را به بهترین گزینهٔ پژوهش‌های قوم‌نگارانه تبدیل می‌کند، تقویت شد.

تصاویری که راس بازگو می‌کند، برای مستند کردن تخیل مربوط به چهره هایی به کار می‌آید که در گفتارهای علمی، ادبی و بصری نیز حضور دارند. راس به همراه راهنمای خود جان ساکچس[19] که اهل گرینلند جنوبی بود به دیدن اینوویت‌های انتهای قطب شمال رفت. سنگ‌نوشته ها و نقاشی‌های آبرنگ که همه جا پخش شده‌است و تعدادی از آنها که کار ساکچس و راس است به این موضوعات پرداخته اند: صحنهٔ نخستین ملاقات که به طرزی شکوهمند کشتی‌های استوار در میان توده های بزرگ یخ قطبی و شخصیت‌هایی نیک‌خواه را در خود دارد؛ پرترهٔ اِرویک،[20] نخستین اینوویت که راس با او دیدار کرد و به عنوان مدل نقاشیِ نقاشِ آبرنگ، نانوک،[21] به مدل عکاسی دوربین نیز تبدیل شد و در آخر تصویر دهکدهٔ اینوویت که تجمعی از کلبه های برفی[22] است و در نظر غیربومی درقالب مجموعه‌ای شبیه به حومه‌ای در شهر لندن گرد هم آمده‌اند. این مجموعه در یک کوهپایه واقع است که می‌توان وجود پرچم حفاظت‌گر انگلیس را حدس زد، پرچمی که اثرات سودمند آن با بازوان بازِ شخصیت کاوشگر نشان داده است.

کاوش‌ها برای فتح قطب شمال و سپس قطب جنوب[23] در سدهٔ نوزدهم شدت می‌گیرد و علاقه‌ای بی‌وقفه را در میان مردم و بعد، دولت‌ها ایجاد می‌کند. تمام این کاوش‌ها در تاروپودی روایی و حزن‌انگیز جای می‌گیرند که در آن، انسان‌ها با سرما، ناامیدی، قحطی و گاه سرخوردگی دست و پنجه نرم می‌کنند. از میان مشهورترین ماجراجویی ها می‌توان به ماجراجویی سِرجان فرانکلین[24] در سال‌های دههٔ ۱۸۴۰ اشاره کرد که به شکست سخت تمام گروه می‌انجامد. در این سال‌ها و بعد در دهه های پس از مرگ او، دهها کاوش به امید یافتن بازماندگان یا بقایایی از آنها در شمالگان دور کانادا انجام می‌گیرد.این کاوش‌ها اسطورهٔ شمالگان دور و در عین حال، سختی فایق نیامدنی آن را تقویت می‌کنند. یک سده و نیم بعد، در سال ۱۹۸۴ پیکرهای منجمد و تقریباً دست نخوردهٔ دریانوردان فرانکلین کشف می‌شود. یخ و سرمایی که بی‌محابا می‌کُشند و گویی قدرت متوقف کردن زمان را دارند، با مومیایی کردن طبیعی انسانِ محصور در میان تجهیزاتش، هراس انگیز می شوند.

شمار قلیلی از زنان در سفرهای قطبی و کمتر از این هم در تاروپود روایی دنیای قطب

شمال حضور دارند. بااینهمه، تنها چند سال پس از سفر راس، دیوان شعری به نام «نگاهی پنهانی به اسکیمو»[۲۵] و به دنبال آن یک اثر «شعر شبانی قطبی»[۲۶] با امضای «یک بانو»[۲۷] در لندن به چاپ می‌رسد که با نقاشی‌های رنگی بسیار زیبا همراه است که خیلی زود، جنبه‌ای زیباشناسانه به تصاویر ارایه شده توسط راس می‌بخشد و به قیافه های اینوویت جسمیت می‌دهد. در این تصاویر، پاکی صورت شخصیت‌ها و نوعی رنگ‌مایه دیده می‌شود که به نحوی تغییرناپذیر در کارهای بعدی تکرار می‌شود: آرایه‌ای با رنگ‌مایه های ملایم که بر آبی، بنفش و سفید و شخصیت‌هایی با رنگ‌های گرم قهوه ای و سرخ تکیه دارد. به این ترتیب، نشان سرمای شمالگانی و متضاد آن، گرمای آسایش‌بخش، تجلی ثابت خود را می‌یابند و پس از آن در واژگان گفتار در مورد شمال به کار می‌روند.

این تصاویر تجسمی به همراه مباحث نوشتاری در قالبی علمی ارایه می‌شوند، گفتاری که البته نافی پیش‌داوری‌ها، نژادپرستی و کاربردهای استعمارگرایانه نیست. به موازات روایت کاوشگران که اغلب غنی از تصاویر نیز هست، در پایان سدهٔ نوزدهم چندین تحلیل دانش‌نامه ای از دنیای قطبی پدیدار می‌شود که در این روایت‌های گاه به گاه دل‌انگیز، اشتیاق مردم‌شناسانه و جغرافیایی را اغنا می‌کند. این مجموعه ها رویهمرفته گفتمان مربوط به قطب شمال و به ویژه اینوویت‌ها را تلخیص می‌کنند. در میان آنها، به اثر لبازیی[۲۸] به نام شگفتی‌های دنیای قطبی[۲۹] متعلق به «کتابخانهٔ شگفتی‌ها» در مجموعهٔ آشت[۳۰] می‌پردازیم که در سال ۱۸۸۱ و پیش از کشف قطب، منتشر شد.

او هنگام توصیف اینوویت‌ها، این «ساکنان شمالی‌ترین نقطهٔ زمین»،[۳۱] خاطرنشان می‌کند که با توجه به خشونت اقلیم، «ممکن است منتظر باشیم در آنها موجوداتی [...] عاری از هرگونه حُسن بیابیم» و حال آنکه به عکس، «در این مردم بینوا خلق و خو و استعدادهایی اخلاقی می‌بینیم که همواره موجب افتخار بشریت است». بااین‌همه، پرتره‌ای که لبازیی از اینوویت‌ها ترسیم می‌کند آنقدرها به سود آنان نیست؛ او ابتدا ویژگی اکراه آمیزی از آنها را آشکار می‌سازد: «برای ورود به خانهٔ یک اینوویت باید مصمم بود و بر نوعی احساس قوی نفرت فایق آمد. کثیفیِ بی‌اندازه در آنجا خاطر چشم و شامه را مکدر می‌کند». نویسنده، به بیان واکنش ستوان بلو[۳۲] در نخستین ورودش به یک کلبهٔ برفی می پردازد:

«یکی از همراهانش روزنه‌ای را به او نشان داد که بلندی آن به سختی به دوپا می‌رسید و با یک پوست حیوان پوشیده شده بود: این در بود. همانطور که به آن نزدیک می‌شد، تصاعدات گرم و متعفن به مشامش رسید، احساس دلسردی کرد، اما سرانجام تسلیم شد و پس از خزیدن در مسیری دومتری وارد فاضلابی با دیوارهای مرطوب شد: پاهایش در گِل خیس از آب، خون، روغن و پیه فرو می‌رفت. گمان می‌کرد برای هر چیزی آماده است، زیرا دربارهٔ این سکونت‌گاه های کثیف چیزهایی خوانده و شنیده بود. اما اشتباه می‌کرد، فرضیات او ابداً شبیه آنچه می‌دید نبود. توصیف او از اینوویت‌ها به توصیفی از یک هیولا می‌ماند همچنان که تصاویر همراه متن به خوبی گواه این نکته‌اند. از جمله تصویر «یک اینوویت جوان» که در هیأت یک کوتولهٔ ترسناک نشان داده شده‌است».[۳۳]

نویسنده می‌نویسد: «او سری بزرگ، چهره‌ای فراخ، صاف و حتی قوزک بینی فرورفته، گونه های برجسته، چشمان سیاه کوچک دارد. دهان بزرگی دارد و دندان‌هایش دیده می‌شود که از تداوم تراشیدن و بریدن پوست حیوانات و کشیده شدن بر روی تسمه ها همگی فرسوده شده‌اند. موهای مردان، خشک، کمپشت و آویزان و موهای زنان، جمع و بسته شده‌است. آنان بدون ریش یا کم ریش هستند».[۳۴]

میسیونرها دیگر چهرهٔ اصلی دنیای قطبی هستند که در پایان سده، ادامهٔ کاوش در میان اینوویت‌ها را پی می‌گیرند و این نگرش نامطلوب را تشدید می‌کنند. نگرشی مرتبط با تمایل آنان برای کاری توان‌فرسا و رسالتی مقدس در میان این محرومان از نعمت. سهم منفی آنان در به تصویر کشیدن اینوویت‌ها از نوعی راهبرد استدلالی برمی‌آید که به آنان امکان توجیه طرح کلیسایی را می‌دهد. لویی- فردریک روکت در رمان تبلیغی خود با نام «حماسهٔ سپید» می‌نویسد: «اینان تیره‌روزترین، فقیرترین و حقیرترین مردمانند. آنها در شاخ آلاسکا در لابرادور، جزایر هرشل در تنگ دو بافن[۳۵] سرگردانند. قلمرو آنها اندوه است. [...] به این خاطر، خادمان کلیسا باید برای رستگاری روح آنان بکوشند».[۳۶] بااینهمه، این اینوویت‌ها که میسیونرها آنان را با عباراتی چون خرافاتی، متکبر، دروغگو، کثیف، غیراخلاقی، حریص و ستمگر توصیف کرده‌اند، به مراقبت از شر سفیدپوست‌ها نیاز داشتند و در محله هایی دورافتاده به بند تبعیض نژادی گرفتار و منزوی شدند. رفته رفته رابطه با اینوویت‌ها به یک عمل ممنوع تبدیل می‌شود و گفتگوهای متقابل که توسط راس به تصویر کشیده شده بود، از میان می‌روند. یکی از این میسیونرها به نام پدر لاکوتور که در ابتدای این سده در آلاسکا ساکن بوده است، تصمیم می‌گیرد این ممنوعیت را بشکند و به دیدار آنان برود. بااین وجود، به سرعت به عقیدهٔ خود بازمی‌گردد که اینوویت نمی‌تواند در کنار سفیدها جای بگیرد. او ماجرای این دیدار را در دفتر خاطرات خود چنین می نویسد:

«آنچه بطور خاصی علاقهٔ مرا بر می‌انگیزد، رفتن به دیدن آنان در منطقهٔ مخصوص خودشان است. [...] اقرار می‌کنم آنان احساس خوبی در من بوجود آورده‌اند: دریافته‌ام آنان هم مانند دیگران جزیی از این دنیایند و اگرچه بی‌سواد اما دارای فهم هستند. از دوست داشتن آنها[هنوز] واهمه دارم».[۳۷]

بااینهمه، در طی سدهٔ بیستم تصویر دیگری از اینوویت‌ها به این بی‌مهری در تصور ادبی و بصری دامن می‌زند، تصویری که بیشترین نقش را در گسترش این سیما، از عرصهٔ گفتار تبلیغاتی گرفته تا نخستین آثار سینمایی، دارد. تبلیغ‌گران، سینماگران و موزه‌شناسان آمریکاییِ در آغاز سده به بازسازی چهرهٔ اینوویت می‌پردازند. آنان با گسترش استعمار تهییج می‌شوند- که بحث دربارهٔ سرگذشت فتح قطب توسط پی‌یری[۳۸] آمریکایی، شوقی حقیقی به آن می‌دهد- و از یک مدل نوظهور قهرمان مرد آمریکایی الهام می‌گیرند. در این زمان، اینوویت به انسانی جسور و باذکاوت، البته ساده‌دل، نزدیک به طبیعت و طفل‌گونه تبدیل می‌شود که برخلاف مردمانی که با هم در نزاعند و نیز بومیانی که پی‌گیر اعادهٔ سرزمین‌هایشان هستند، تابع محض و مطیع سفیدپوست‌ها نمی‌شوند. دراین هنگام اینوویت‌ها یا «اسکیموها» کم کم و



بویژه در موزه ها، سیرک‌ها و آثار کودکان حضوری پررنگ می‌یابند و دیری نمی‌پاید که به سینمای صامت نیز وارد می‌شوند. یکی از رخدادهای نمادین این دوره، انتقال یک گروه از اینوویت‌ها به نیویورک در سال ۱۸۹۷ توسط رابرت پی‌یری است. بااینهمه، این افراد که با کمک دانشمندان موزهٔ تاریخ طبیعی آمریکا برای انبوه مردم به نمایش گذاشته می‌شوند، به سرعت با بیماری‌هایی که برای آنان ناشناخته بود، در برابر چشمان غمزدهٔ هزاران تماشاگر از پای در می‌آیند. درحالی‌که آنان یکی پس از دیگری می‌میرند، مغزشان کالبدشکافی شده و استخوان‌هایشان در سالن‌های مجاوربرای بازماندگان به نمایش در می‌آید. با این وجود، یکی از آنان به نام مینیک[۳۹] زنده می‌ماند و تا سال ۱۹۹۳ بر درخواست انتقال بدن پدرش از ویترین‌های موزه به مقبره اصرار می‌کند. او در دفتر خاطرات خود در سخنی راجع به مردم‌شناسان و موزه‌شناسان می‌نویسد: «شما نژادی از جنایتکاران علمی هستید».

در آغاز سده نیز چند مورد از نقل و انتقالات دیگر اینوویت‌ها سازماندهی می‌شود و نمایشگاه هایی از [مجسمه های] ساخته شده از خمیر کاغذ در معرض دید عموم قرار می‌گیرد. در یکی از عکس‌های سال ۱۹۰۹ یک «دهکدهٔ اسکیمو» دیده می‌شود که برای نشان دادن اینوویت‌ها در محیط خود ساخته شده‌است. اینوویت‌ها در درون این دهکده متناسب با قالب کلیشه‌ای خود «نقشی را بازی می‌کنند» که فرهنگ بومی به آن معنا می‌دهد. در بایگانی کتابخانهٔ کنگرهٔ آمریکا سه تصویر سینمایی از توماس آ. ادیسون[۴۰] وجود دارد که در سال ۱۹۰۱ در نمایشگاه پان آمریکن بوفالو[۴۱] ساخته شد و انگاره‌ای از این بازی‌ها به دست می‌دهد. این فیلم‌های کوتاه[۴۲] از اینوویت‌ها جماعتی را به تصویر می‌کشد که در صحنهٔ یخچالی مصنوعی قرار دارند و مانند کودکان سرگرم بازی خَرپُشتک[۴۳] هستند.

اینوویت رفته‌رفته در تصور عموم به شخصیتی دوست‌داشتنی برای کودکان تبدیل می‌شود، به خصوص از آن رو که چهرهٔ پالودهٔ او از ویژگی‌های اصلی آمریکایی آرمانی برخوردار است: شجاع، پرکار، باذکاوت، آزاد، صلح‌طلب، درستکار و دارای حس مسئولیت خانوادگی. همانطور که الکساندر هووت[۴۴] در سال ۱۹۲۷ در رمانی در باب آرمان‌شهر سیاسی و آشتی سفیدها و بومیان دربارهٔ آنها می‌نویسد: «وحشی‌ها کودکانی بزرگسال هستند». همین شخصیت دوست‌داشتنی که با وجود دشواری‌ها همواره احساس خوشبختی می‌کند، در سینمای نوبنیاد[۴۵] ظهور می‌کند و در سال ۱۹۲۲ در «مستند» رابرت فلاهرتی[۴۶] با نام نانوک شمالگان حضور دارد، اثری که در ساحل خلیج هادسون در شمال کبک فیلمبرداری شد. موفقیت جهانی این فیلم به قدریست که نانوک به سرعت به چهرهٔ نمونهٔ اینوویت در سینما و فرهنگ مردمی تبدیل می‌شود. شری هوندورف در تحلیل خود دربارهٔ سریال نانوک در فرهنگ آمریکا تصدیق می‌کند که «نانوک شمالگان به نوعی حوزه تبدیل شد، نقطه‌ای که پس از آن هیچ تصوری از شمالگان دور بدون تجهیزات کامل گونه‌وارهای متولد شده در اواخر سدهٔ نوزده وجود نداشت که در سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۱۰ گسترش یافت و ثمرهٔ آن در کار فلاهرتی ظهور یافت. این فیلم همچنین بذر چیزی را افشاند که یک مشاهده‌گر برجسته برچسب «شیدایی نسبت به نانوک» به آن می‌زنند، نوعی جنون بازاریابی که یک دوجین نشانهٔ تجاری از جمله بستنی چوبی اسکیمو ایجاد کرد. چند سال بعد، دو استودیوی عمدهٔ هالیوود بر روی محبوبیت اسکیموها سرمایه‌گذاری و دو فیلم شاخص با موضوع شمالگان دور را تولید کردند: کلبهٔ برفی (۱۹۳۲) توسط استودیو یونیورسال و اسکیمو (۱۹۳۴) توسط ام جی ام».[۴۷]

در تبلیغ فیلم نانوک شمالگان، شخصیت‌ها همانند کودکانی توصیف می‌شوند که سُرخوردن بر روی کوه یخ، بازی با توله‌سگ‌ها و حمام کردن به سبک اینوویت را دوست دارند. آزن بالیکی[۴۸] انسان‌شناس خاطرنشان می‌کند این فیلم ویژگی‌های بارز اینوویت‌ها منتج از ادبیات دورهٔ ویکتوریایی را شدت می بخشد.

چنان که متداول است، این فیلم با نقشهٔ جغرافیایی شمال کانادا آغاز می‌شود. این ابزار بصری بنا ندارد موقعیت مکانی عمل را مشخص کند، بلکه بر عکس امکان این را فراهم می‌کند که نقشه جایگزین صحنه های فیلمبرداری شود و [در نتیجه] از هرگونه مرجع نام‌شناسانه صرف‌نظر شود. این رویهٔ شاخص فیلم‌های شمالگان دور است: همین که این حقیقت بیان شود که ماجرا در سرزمینی دور و نامساعد روی می‌دهد، سینماگر از قید و بند تاریخ یا وضعیت مکانی رهاست و می‌تواند به زمانی جهانی و دوره‌ای زیر فرمان گذر فصل‌ها وارد شود. در مورد نانوک شمالگان، عنوان فرعی آغازین به بیان ویژگی‌های مکان و چهرهٔ اینوویت می‌پردازد: «هیچ مردم دیگری نمی‌توانند در حزن این سرزمین‌ها و خشونت اقلیم آن دوام بیاورند، با اینهمه، با وجود وابستگی به حیوانات، که تنها منبع تغذیهٔ آنان است، در این مکان مردمی زندگی می‌کنند که خوشبخت‌ترین مردم دنیا هستند- قوم اینوویت جسور، دوست داشتنی و بی‌قید است». در این راستا، با وجود رغبت آشکار فلاهرتی، واقعیت اینوویت برتری نمایش موفق را که تصور عامه راجع به آنان را بازگو می‌کند، می پذیرد.

در دهه های بعدی، چند محصول سینمایی البته با موفقیتی نسبی تلاش می‌کنند از نگاه غیربومی به اینوویت‌ها دور باشند. مصداق آن فیلم رنگی شگفت‌انگیز تابستان اینوویت‌است که در سال ۱۹۴۴ ساخته می‌شود. این فیلم یکی از نخستین مستندهای شمالگان دور است که توسط لورا بولتون[۴۹] ساخته شد. تفسیر فیلم، بی آنکه رشتهٔ سخن را به اینوویت‌ها واگذارد به جز در مورد آوازهایشان، فهم‌های قالبی‌ای[۵۰] را به نمایش در می‌آورد که چهرهٔ فیلم را بنیان می‌نهند. این مستند این بار نیز با نمایش یک نقشه آغاز می‌شود و تفسیر آن بر فاصله ای دلالت دارد که تماشاگر را از اینوویت‌ها جدا می‌کند. بااین حال پس از این پیش درآمد، سمت و سوی کلام بی‌درنگ به چرخهٔ فصل‌ها کشیده می‌شود امری که بررسی هرگونه جنبهٔ ممکن تاریخی در مورد مردم اینوویت را نادیده می‌گیرد. در اینجا بومی‌کردن سبک زندگی اینوویت‌ها از طریق مقایساتی به نمایش در می‌آید که هدفشان بی اثر کردن تفاوت‌هاست؛ یکی از آنها، خوردن گوشت خام است که، به خاطر ماهیتِ عمیقاً فاقد فرهنگ آن، بارها در گفتمان قیاسی در مورد اینوویت‌ها مطرح شده و متداول است: «بی‌شک اینوویت‌ها گوشت خام خوارند، همانطور که خود شما هم صدف را خام می خورید».

در طول دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ ادارهٔ ملی فیلم کانادا بسیاری فیلم مستند دربارهٔ سبک زندگی اینوویت‌های شمالگان دور می‌سازد. هدف این کار تا اندازه‌ای سیاسی است: کانادا در طول جنگ سرد، حاکمیت خود را به دلیل حضور پرشمار سربازان آمریکایی در شمالگان در معرض تهدید می‌بیند حال آنکه خود این کشور این قلمرو را تحت اختیار ندارد. راهکار توصیه شده، راهکاری ریشه‌ای در مورد مردم اینوویت بود: جابجایی اجباری اقوام به سمت شمالگان دور در سال ۱۹۵۳ و اسکان خشونت‌بار آنها در چند دهکده از سال ۱۹۶۲ به بعد آثار این اقدامات

زندگـی اینوویت‌هـا را عمیقـاً زیـرورو کـرد. چنـان کـه آزن بالیکـی[۵۱] می‌گویـد، در ایـن دوره، فیلم‌هـا گویـای واقعیتنـد و قصـد دارنـد واقعیـت اینوویـت را آنچنـان کـه هسـت بـه نمایـش درآورنـد. بـا ایـن حـال تمـام مشـکلات مربـوط بـه شـیوهٔ اسـتعماری [و نتایـج] آن، مثـلاً نـرخ بسـیار بـالای مـرگ و میـر کـودکان، انـواع اپیدمـی و خشـونت را مسـکوت مـی گذارنـد. بالینکـی، مردم‌شـناسِ تعلیـم و تربیـت، در سـال‌های ۱۹۶۰ بـه سـاخت یـک مجموعـهٔ مسـتند متأثـر از فـن «بازسـازی فرهنگـی» پرداخـت کـه در آن، وضعیـت اینوویت‌هـا در اوضـاع و احـوال دوران پیـش از ورود تفنـگ در سـال ۱۹۱۹ نمایـش داده می‌شـود. سـریال او بـا نـام اینوویت‌هـای نتسـیلیک[۵۲] (۱۹۶۵-۱۹۶۳) بازتعریفـی از چهـرهٔ اینوویت‌هـا از دیـدگاه فرهنگـی را بـه دسـت می‌دهـد. او همیـن رونـد را بـار دیگـر در سـال ۱۹۷۲ و در فیلمـی بـا نـام اینوویـت نتسـیلیک امـروز[۵۳] از سر می‌گیـرد و در آن بـه زندگـی معـاصر اینوویت‌هـا مـی پـردازد.

در سـال‌های اخیـر تولیـدات سـینماگران جـوان بـه سـمت مسـتندسـازی و تفسـیر ارتبـاط اینوویت‌هـا بـا تاریـخ سـوق یافته‌انـد. بـا ایـن وجـود، ایـن فیلم‌هـا کـه همزمـان مردم‌نگارانـه و سیاسـی هسـتند، مقبولیـت مردمـی تولیـدات غیربومـی را نیافته‌انـد. فیلـم تبعیدی‌هـای کبـک جدیـد[۵۴] کـه در سـال ۱۹۹۵ توسـط پاتریشـیا تاسـیناری[۵۵] سـاخته شـد، رشـتهٔ سـخن را بـه دسـت بازمانـدگان جابجایـی ۱۹۵۳ می‌دهـد کـه در آن، هفـت خانـواده نونـاووت مجبـور می‌شـوند وطنشـان را تـرک کننـد و ۱۵۰۰ کیلومـتر دور از خانـه در مکانـی غمبـار کـه برایشـان غریـب بـود، سـاکن شـوند. در ایـن فیلـم، ایـن اقـدام اسـتعماری نابهنـگام دولـت فـدرال بـه عنـوان یـک بی‌عدالتـی ژرف ارزیابـی می‌شـود. سـینما بـا دادن سررشـتهٔ کلام بـه اینوویت‌هـا در یـک چشـم‌انداز تاریخـی، امـکان تخریـب چهـرهٔ منفعـل مـرد یخـی را فراهـم آورده و امـکان موضع‌گیـری سیاسـی بـه آن می‌دهـد. میشـل اونفـرهٔ فیلسـوف می‌نویسـد: «[تصاویـر] سرزمیـن بافـن انسـان را بـه جایـی می‌رسـاند کـه آن را بـا کشـورهای فقیـر اشـتباه می‌گیـرد، کشـورهایی کـه پیشـتر توسـط غربی‌هـا ویـران، غـارت، اشـغال، اسـتثمار و محـو شـد».[۵۶]

رفتـه رفتـه سـینماگران اینوویـت فیلم‌هـای مسـتندی از جملـه دهکـدهٔ مـن در نوناویـک[۵۷] و اگـر زمـان بگـذارد[۵۸] تولیـد می‌کننـد کـه در آنهـا بیشـتر بـه زندگـی اجتماعـی یـک دهکـده می‌پردازنـد تـا بـه ارتبـاط جوانـان بـا میـراث قبـل از میلاد نیمـهٔ نخسـت سـدهٔ بیسـت. بـه مـوازات آن در همیـن زمـان، نخسـتین رمـان اینوویـت نوناویـک بـا نـام سـناک[۵۹] نوشـتهٔ میتیاریـوک ناپالـوک[۶۰] از سـوی یـک نـاشر بـزرگ در سـال ۲۰۰۲ چـاپ می‌شـود. در برخـی آثـار نویسـندگان کبکـی نیزشـاهد تمجیـد اینوویت‌هـا هسـتیم کـه گاه تداعی‌گـر ارزش‌گـذاری هـای اسـطوره‌ای اسـت. در راسـتای وارد کـردن مجـدد جنبـهٔ تاریخـی در دنیـای اینوویت‌هـا، فیلم‌هـای تولیدشـده توسـط یـک کمپانـی تولیـدات بومـی بـه نـام ایزومـا[۶۱] بـه سرعـت بـه یـک مرجـع و مـدل تبدیـل می‌شـوند. سریـال نونـاووت، سرزمیـن مـا[۶۲] (۱۹۹۵- ۱۹۹۴) تاریـخ دهکـدهٔ ایگلولیـک[۶۳] را در سـال‌های ۱۹۴۶ و ۱۹۴۵ بـه نمایـش در مـی آورد. تنهـا اشـاره‌ای بـه ایـن دوره در ابتـدای سریـال، امـکان جـای دادن سـبک زندگـی اینوویت‌هـا را در تاروپـود تاریخـی فراهـم می‌کنـد.



اولیـن فیلـم بلنـد تخیلـی اینوویـت بـه نـام آتاناریـوات[۶۴] در سـال ۲۰۰۱ بـه دسـت زاکاریـاس کونـوک[۶۵] سـاخته و توسـط ایزومـا عرضـه شـد. ایـن فیلـم یـک دگرگونـی بنیادیـن درطـرز نگـرش بـه اینوویت‌هـا بـه دنبـال داشـت و افق‌هـای تولیـد فیلـم را گسـترش داد. در واقـع ایـن فیلـم بـه دنبـال اشـاعهٔ مبحـث اینوویـت در سینماسـت. در عیـن حـال ایـن پـروژه از یـک اثـر سـینمایی پـا فراتـر می‌گـذارد و هدفـش احیـای شـیوهٔ تولیـد فیلـم بومـی، حفـظ و تقویـت فرهنـگ اینوویـت، دفـاع از طرحـی اجتماعـی، بـه دسـت گرفـتن رشـتهٔ سـخن در دنیـای بیـرون از ارتباطـات و نقـد روش‌هـای بازنمـود اینوویت‌هـا در سینماسـت. ایـن فیلـم بازنویسـی حکایتـی را هـم کـه بـرای نخسـتین بـار می‌خواهـد بـه واقعیـت تاریخـی قـوم اینوویـت بپـردازد، در دسـتور کار دارد. ایـن زمان‌منـدی امـکان ارجـاع بـه حـد و مرزهـای تاریخـی را فراهـم مـی‌آورد. ایـن مرزهـا برهـه هایـی خـاص از سـیر دنیـا را شـامل می‌شـوند، دنیایـی کـه از طریـق فرهنـگ و تاریـخ اینوویت‌هـا ارزش پیـدا می‌کنـد.

منتقـدان خاطرنشـان کرده‌انـد کـه یکـی از خصوصیـات نوآورانـهٔ ایـن فیلـم آن اسـت کـه بـه دنبـال ارایـهٔ فرهنـگ اینوویـت از درون اسـت. بـا ایـن حـال همانطـور کـه تی‌یـری روش[۶۶] اشـاره می‌کنـد، یکـی از مشـکلات «فیلم‌هـای تولیـدی معمـول سرخ‌پوسـتی» اینسـت کـه «بـه جـز ماهیـت گفتمانشـان کـه بیشـتر سـتیزه‌جویانه اسـت و برخـی از موضوعـات از درون مـورد پـردازش قـرار می‌گیرنـد» ایـن فیلم‌هـا «از بُعـد سـاختاری [...]، بـه محصـولات غربـی»[۶۷] تعلـق دارنـد. بـا این‌همـه، آتاناریـوات بنـا بـه ماهیـت پـروژه کـه زیبایـی شناسـانه اسـت، بـه سـمت کاربردهـای اجتماعـی، تاریخـی و رسـانه‌ای سـوق دارد و اثـری متفـاوت اسـت. ایـن فیلـم از جهتـی دیگـر نیـز بنـا بـه سـنت‌های سـینمایی، فیلمـی متمایـز اسـت کـه کارگـردان از آن بهـره گرفتـه اسـت: درحالی‌کـه منابـع تاریخـی سـینمای آمریـکا بیشـتر برخاسـته از نمایـش مردمـی اسـت و تاریـخ سـینمای اروپـا، دسـت کـم اروپـای شـمالی، برخاسـته از عکاسـی، کونـوک در صـدد آنسـت کـه سـینمای اینوویـت بـه اجـداد بـه تندیـس درآمـدهٔ خـود وفـادار بمانـد. قصـه اینسـت کـه کونـوک کـه خـود ابتـدا تندیس‌تـراش

بـوده، تندیس‌هـای خـود را در گالری‌هـای مونـترال بـه فـروش رسـاند تـا نخسـتین دوربیـن ویدیویـی‌اش را خریـداری کنـد و ایـن، نوعـی حالـت اسـتحاله- از مجسـمه بـه سـینما اسـت و حکایـت آن در افسـانه هایـی کـه تـار و پـود فیلم‌هایـش را تشـکیل می‌دهـد، نمـود مـی یابـد. ورای ایـن موضـوع، فیلـم او بـر فنـون ویدیویـی دیجیتـال تکیـه دارد تـا «حـس حضـور در محـل را، بـا وجـود غیـر بومـی بـودن محیـط، در مـردم»[۶۸] تقویـت کنـد. مدیـر عکاسـی فیلـم، نورمـن کان[۶۹] توضیـح می‌دهـد کـه «دوربیـن دیجیتـال ایـن امـکان را بـرای افـراد ایجـاد می‌کند کـه فاصلـه هـا را فرامـوش کننـد و بـا داسـتان و شـخصیت‌های مـا مأنـوس شـوند، گویـی آنـان نیز بـه سـادگیماننـد مـا بودنـد».[۷۰]

زاکاریـاس کونـوک می‌گفـت: «ماننـد پیکرتراشـی کـه تصاویـر را بـا سـنگ‌ها می‌سـازد، مـن خواسـتم بـا یـک دوربیـن تصاویـر را بسـازم».[۷۱] در یـک صحنـهٔ کلیـدی درآتاناریـوت، یکـی از زنـانِ بـه قهرمـان داسـتان خیانـت می‌کنـد و از دیگـران می‌خواهـد او را در میـوه چینـی همراهـی کننـد تـا بـه ایـن ترتیـب، قهرمـان را در برابـر دشـمنانش تنهـا بگـذارد. در وهلـهٔ نخسـت سـادگی و طنزگونـه بـودن دیالوگ‌هـا جلـب توجـه می‌کنـد وسـپس نقـش دوربیـن کـه شـخصیت‌ها را بـه کسـوت تندیـس هایـی از انسـان‌ها در مـی‌آورد کـه بـه چشـم تماشـاگر آشناسـت.

پـروژهٔ اجتماعـی و زیبایی‌شناسـانهٔ ایزومـا کـه اساسـاً سرشـتهٔ سـخن را بـه دسـت اینوویت‌هـا می‌سـپارد، جـدای از دیگـر گفتمان‌هـای پسااسـتعماری نیسـت. ایـن پـروژه بـه یـک جامعـهٔ اینوویـت معطـوف اسـت -جامعـهٔ ایگلولیـک- کـه افسـانهٔ آن در تکاپـوی تبدیـل شـدن بـه تاریـخ، روش ادامـهٔ حیـات و تاثیرگـذاری اسـت. تولیـد کننـدگان بـا اقتبـاس از فرهنـگ سـنتی اصرار داشـتند کـه افـراد بومـی در کار فیلـم دخیـل باشـند. بـه گفتـهٔ تهیه‌کننـده: «هنرمنـدان ایـن فیلـم در مکان‌هـای فیلمبـرداری، نوعـی «فرهنـگ تولیـد» اینوویـت را آفریدنـد کـه مشـخصهٔ آن خوش‌خلقـی، جسـارت، صبـوری و انعطاف‌پذیـری اسـت. در سـال ۱۹۹۹ در طـول شـش مـاه فیلمبـرداری خـارج از محـدودهٔ اینوویـت، بازیگـران و گروه فنـی در اردوگاه و در شرایطـی شـبیه بـه شرایـط شـخصیت‌های فیلـم زندگـی کردنـد. آنـان، ماننـد نیاکانشـان در چنـد صـد سـال پیـش، در تونـدرا زندگـی می‌کردنـد».[۷۲]

گـروه تولیـد و پخـش کـه تقریبـاً همگـی اینوویـت بودنـد، پایـه هـای یـک صنعـت سـینمایی محلـی را بنـا نهـاد و در عیـن حـال، مشـاغلی را در روسـتاها ایجـاد کـرد. روسـتاهایی کـه بـا نـرخ بیـکاری بسـیار بـالا و بطالـت زیانبـاری دسـت و پنجـه نـرم می‌کردنـد. ایـن فیلـم همچنیـن منجـر بـه احیـای دانسـته هـای سـنتی شـد کـه بـرای بازتولیـد تاریخـی لباس‌هـا، ابزارهـا و عملکـرد شـخصیت‌ها ضروری بـود. ایـن دانسـته هـا در عیـن حـال در یـک اثـر امروزیـن بـه تصویـر کشـیده می‌شـد تـا بـرای نسـل‌های آینـده نیـز مفیـد باشـد. فیلـم مذکـور همچنیـن رویکـردی نـو را دربـارهٔ شمنیسـم[۷۳] و باورهـای مقـدس اینوویـت بـه دسـت داد کـه در دهکـده هـا تابـو هسـتند چـرا کـه ردپـای مبلغـان کاتولیـک و پروتسـتان هنـوز در آنهـا پررنـگ اسـت. کونـوک بـه ایـن ترتیـب تصدیـق می‌کنـد: «مـن هرگـز در جلسـات برگـزاری شمنیسـم شرکـت نکـرده ام. تنهـا حرف‌هایـی دربـارهٔ آن شـنیده‌ام. بـه فیلـم در آوردن ایـن پدیـده شـیوه‌ای بـرای نمایـان کـردن آن اسـت».[۷۴]

ایـن فیلـم برخـی بازنمودهـای سـاکنان [سفیدپوسـت] جنـوب را در مـورد اینوویت‌هـا دگرگـون می‌کنـد و در جهتـی معکـوس بـر ایـن اقـوام تکیـه می‌کنـد تـا بتوانـد گذشته‌شـان را بازیابـد. گذشـته‌ای کـه تـا کنـون مکتـوب نشـده امـا دارای فرهنـگ غنـی شـفاهی اسـت. هنرمنـدان بـرای بازیابـی پوشـش‌های قدیمـی بـه مطالعـهٔ طرح‌هـای موجـود در دفـتر خاطـرات ویلیـام پـری،[۷۵] دریـادار بریتانیایـی، پرداختنـد کـه در سـال ۱۸۲۲ در جریـان کاوش دریایـی خـود در ایگلولیـک یادداشـت کـرده بـود. هنرمنـدان همچنیـن ارتباطـی مبهـم بـا مسـتندات تولیـد شـده در آغـاز سـدهٔ بیسـتم از جملـه نانـوک شـمالگان داشـتند چـرا کـه ایـن تولیـدات مسـتند از سـویی تصویـری کلیشـه‌ای از نیاکانشـان را ارایـه می‌دهنـد و از دیگـر سـو، تنهـا منبـع موجـود بـرای بازسـازی گذشـتهٔ ایـن اقـوام اسـت.

گـروه فرهنگـی زاکاریـاس کونـوک کـه الیزاپـی ایـزاک[۷۶] خواننـده و سـینماگر، میتیاریـوک ناپالـوک[۷۷] نویسـنده و بابـی کنوایـواک سـینماگر[۷۸] نیـز عضـو آن هسـتند، نخسـتین نسـل یکجانشـین و باسـواد اینوویـت را در خـود دارد. پـرش نسـل از نیـاکان کـوچ‌رو و شـکارچی بـه نـوادگان شهرنشـین و سـینماگر، امـری قابـل ملاحظـه اسـت امـا صدماتـی هـم در پـی دارد. از سـوی دیگـر، کونـوک چندیـن بـار بـه بیـان مشـکلات اداری و سـازوکارهایی پرداخـت کـه در حـوزهٔ تولیـد آثـار سـینمایی در کانـادا سرمایه‌گـذاری می‌کننـد.

تحسـین جهانـی فیلـم آتاناریـوات در جشـنوارهٔ کَـن[۷۹] ۲۰۰۱ اندیشـهٔ پسـا اسـتعماری نویـن را وارد نظـام بازنمـود شـمالگان کـرد کـه امـکان مشـاهدهٔ اینوویت‌هـا را فراهـم کـرد بـی آنکـه بتـوان صدایشـان را شـنید. عـدم شـناخت قلمروهـای شـمالگان دور و مردمـان آن مدت‌هـا فاصلـهٔ ذهنـی‌ای ایجـاد کـرد کـه اگـر چـه منجـر بـه ایجـاد چهـره هایـی خیالـی شـد -از هیولاهـای از یـخ بیـرون آمـده و بابانوئـل گرفتـه تـا اینوویـت خنـدان در کلبـهٔ یخـی‌اش- امـا در عـوض کلیشـه هایـی مانـدگار نیـز آفریـد. کونـوک می‌گویـد کـه «حتـی در جنـوب کانـادا هـم کمـتر کسـی ایـن بخـش دنیـا را می‌شناسـد». موفقیـت مردمـی فیلـم، چـه در جامعـهٔ اینوویـت و چـه در دنیـا، ارزشـی دیگربـار بـه چهـرهٔ اینوویـت می‌بخشـد کـه البتـه نبایـد افشـای سیاسـت اسـتعمار فرهنگـی و اقتصـادی (ایـن جامعـه را) نادیـده گرفـت. در ایـن راسـتا، بازنمـود اینوویت‌هـا در جریـان دو سـدهٔ اخیـر شـاهدی گویاسـت بـر پیشرفت‌هـا، پسرفت‌هـا و سـکون‌های تاریـخ فرهنگـی غـرب. چهـرهٔ اینوویـت کـه ابتـدا از فرهنـگ اروپایـی بـر آمـد و در بُعـدی اسـطوره‌ای جـای گرفـت، تابـع دگرگونی‌هـای سبک‌شناسـانه در مردم‌نـگاری و نیـز تحـول گفتمان‌هـای سیاسـی دربـارهٔ بومیـان آمریکاسـت. همچنیـن تعجبـی نـدارد کـه بایـد منتظـر یـک وارونگـی پسااسـتعماری بـود تـا بتـوان تصـور را از واقعیـت سـوا کـرد و ایـن در حالـی اسـت کـه چهـرهٔ فرهنگـی اینوویـت بـه آرامـی از خـود اینوویـت کـه دسـت آخـر بـه یـک موضـوع تبدیـل شده‌اسـت، دور می‌شـود. ■

1 *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, n° 31, 2005.
2 Représentation
3 Sherille E. Grace, *Canada and the Idea of North*, Montréal et Kigston, McGill-Queen's University Press, 2002, p.341.
4 Klondike
5 Charlie Chaplin
6 The Gold rush
7 Due South
8 *A la Conquête du Pôle* de Georges Mélières
9 Georges Méliès
10 B
11 *Nanook of the North*
12 *Atanarjuat*
۱۳ Sudistes: این مردمان را که لووی ادموند هاملین در مقابل «شمال‌گرایان» می‌داند، به کسانی اطلاق می‌کند که عموماً در جنوبِ سرزمین‌های سرد و در جنوب قطب شمال زندگی می‌کنند و توجهی به شمال ندارند. نک.
Hamelin Louis-Edmond (1988), *Le Nord canadien et ses références conceptuels,* Ottawa, Secrétariat d'État, Coll. « Réalités canadiennes », p. 42.
14 Logique d'abondance
15 Michel Onfray, *Esthétique du pôle nord*, Paris, Grasset, 2002, p. 73-74.
16 John Ross
17 *Esquimaux polaires*
18 Positivisme
19 John Saccheus
20 Ervick
21 Nanook
22 igloos
23 Antractique
24 Sir John Franklin
25 [A Lady]; *A Peek at the Esquimaux, or Scenes on the Ice*, Londres, H. R. Thomas, 1825, p.58
26 Pastorale polaire
27 A Lady
28 Lesbazeills
29 *Les merveilles du monde polaire*
30 Hachette
31 Hyperboréens
32 Bellot
33 Eugène Lesbazilles, 1881, p. 158-160.
34 Eugène Lesbazilles, 1881, p. 149-150.
35 Terre de Baffin
36 Louis Frédéric Roquette, *L'épopée blanche*, 1926, p. 165.
37 Père Onésime Lacouture, 1978, p. 65.
38 Peary
39 Minik
40 *Trois vignettes cinématographiques* de Thomas A. Edison
41 Pan American Buffalo
۴۲ هر فیلم حدوداً ۳۰ ثانیه است. توماس آ. ادیسون: اینوویت‌ها، بازی *snap-the-whip* (ایالات متحده، ۱۹۰۱)، اینوویت‌ها، بازی خَرپُشتک (ایالات متحده، ۱۹۰۱)، روستای اینوویت‌ها (ایالات متحده، ۱۹۰۱).
43 Jeux de mouton.
44 A. Huot
45 Le cinéma naissant
46 Robert Flaherty
47 Shari Huhndorf, « Nanook and his contemporaries, imagining Eskimos in American culture, 1897-1922 ». Critical Inquiry, vol. 27, n° 1, automne 2000, p. 124-125.
48 Asen Balikci
49 Laura Boulton
50 Stéréotypes
51 Asen Balikci
52 Netsilik Eskimos
53 *The Netsilik Eskimo Today*
54 *Les Exilés du nouveau Québéc*
55 P. Tassinari
56 Michel Onfray, 2002, p. 128.
57 *Mon village au Nunavik*
58 *Si le temps le permet*
59 Sanaaq
60 Mitiarjuk Napaluk
61 Isuma
62 *Nunavut, our land*
63 Igloolik
64 Atanarjuat
65 Zacharias Kunuk
66 Thierry Roche
67 Thierry Roche, « Le cinéma des Indiens d'Amérique. Réflexions II. Temps, espace et langage », *Journal des anthropologues,* n° 57-58, 1994, p. 149.
68 [Igloolik Isuma productions], [Dossier de presse], Igloolik Isuma productins, 2001, p. 6.
69 Norman Cohn
70 Norman Cohn cité dans [Igloolik Isuma productions], 2001, p. 6.
71 Dimitri Katadotis, « Northern exposure », *Hour*, 18 octobre 2001.
72 [Igloolik Isuma productions], 2001, p. 6.
۷۳ Chamanisme: مذهب شَمَنی بر این اعتقاد مبتنی است که نیروها یا نفوس نامریی در جهان مادی ساری و در زندگی موجودات مؤثرند.
74 [Igloolik Isuma productions], 2001, p. 4.
75 William Parry
76 Elisapie Isaac
77 Mitiarjuk Nappaaluk
78 Bobby Kenuajuak
79 Cannes

مدارس شبانه‌روزی در شمال وشمالگان[1]

برگردان: آریا نوری، فرزانه یاوریان منفرد، سروش قرایی

شمال کانادا تبدیل به مفهومی‌شده که پیوسته در حال تغییر است. مناطق شمال‌غربی در سال ۱۸۷۶ تمام منطقهٔ کنونی آلبرتا،[2] ساسکاچوان،[3] یوکون[4] و سرزمین‌های شمال‌غربی وهمچنین بخش اعظم مانیتوبا،[5] اونتاریو،[6] کبک و نوناووت[7] کنونی را در بر می‌گرفته است. با گسترش استعمار، استان‌های جدیدی از درون این سرزمین‌ها سر بر آوردند، بخش‌هایی از این سرزمین‌ها تقسیم و به استان‌ها اضافه شدند. امروزه شمال کانادا دارای سه منطقه است، یوکون (ایجاد شده در سال۱۸۹۸)، سرزمین‌های شمال‌غربی (نام انگلیسی آن در سال ۱۹۱۲ به سرزمین‌های شمال‌غربی[8] تغییریافت)، نوناووت (ایجاد شده در سال۱۹۹۹) و بخش‌هایی از کبک، سرزمین جدید[9] و لابرادور[10] که شبه جزیرهٔ اونگاوا[11] را پوشش می‌دهند. بخش مربوط به کبک کانادای شمالی «نوناویك»[12] و بخش نیوفاندلند[13] و لابرادور «نوناتسیاووت»[14] نام دارد. مدارس شبانه‌روزی در سراسر سرزمین شمالی فعالیت می‌کردند.

سیاست دولت کانادا در جذب مردم بومی به شیوه‌ای واحد اعمال نمی‌شد. در شمال، از آن‌جا که امکان مطالبهٔ یک زمین بومی وجود نداشت، سیاست فدرال بر آن بود که قبل از پذیرفتن تعهدات مالی ناشی از معاهدات، اندکی صبر کند تا بومیان به ادامهٔ تله گذاری و شکار بپردازند، تجارت کنند و با استفاده از منابع طبیعی زندگی کنند. درسال ۱۹۰۹ فرانك اولیور،[15] وزیر امور بومیان در پاسخ به درخواست تأسیس مدرسهٔ شبانه‌روزی در یوکون گفت: «در مجموع، من متعهد نمی‌شوم که آموزش سرخ‌پوستان در یوکون دایر شود. به نظر من اگر اجازه دهیم که آنها هم مثل بقیهٔ بومیان زندگی کنند، خودشان بهتر می‌توانند گلیمشان را از آب بیرون بکشند». سیستم مدارس در شمال در دو دورهٔ متمایز توسعه یافت: «دورهٔ مبلغان مذهبی» که در میانهٔ سال‌های ۱۹۵۰ به پایان رسید و در ادامه، «دورهٔ جدید» توسط دولت فدرال در سال‌های ۱۹۵۰ آغاز شد.

دورهٔ مبلغان مذهبی

در طول دورهٔ مبلغان مذهبی، نظام مدارس شبانه‌روزی به یوکون و درهٔ مکنزی[16] در سرزمین‌های شمال‌غربی، ساحل خلیج جیمز[17] در کبک و لابرادور محدود بود. در این دوره که در سال ۱۹۵۰ به پایان رسید، هیچ مدرسه‌ای در شرق که امروزه نوناووت خوانده می‌شود، تأسیس نشد. مدرسهٔ شبانه‌روزی قلب مقدس[18] در فورت پراویدنس[19] (در ساحل رودخانهٔ مکنزی، نزدیک دریاچهٔ گریت اسلیو)[20] اولین مدرسهٔ شبانه‌روزی در منطقهٔ کنونی سرزمین‌های شمال‌غربی بود. این مدرسه اولین شاگردانش را با سرپرستی هواداران مبلغان مذهبی در سال ۱۸۶۷ پذیرفت. این سال، سال تأسیس کنفدراسیون کانادا بود. خواهران روحانی فعالیت روزانهٔ این کلیسا را انجام می‌دادند؛ بدین صورت که در آنجا تدریس می‌کردند و یا وظیفهٔ پرستارها را انجام می‌دادند. این مدرسه که در اصل برای فرزندان مدیران شرکت خلیج هادسون[21] و کارمندان آنها که اکثراً دورگه[22] بودند، در نظر گرفته شده بود، کانونی هم برای خدمت به کودکان بومی یتیم به شمار می‌آمد. درسال ۱۸۸۹ تعداد کودکان بومی یتیم بیشتر از فرزندان کارمندان شرکت بود. زندگی در مدرسهٔ شبانه‌روزی «قلب مقدس» آسان نبود. این مدرسه در سال دوم تأسیس با کمبود گوشت، آرد، سیب‌زمینی، کره و روغن مواجه بود، تا حدی که بسیاری از پدر و مادران دورگه نگران اوضاع کودکانشان در مدرسه بودند. در سال ۱۸۸۱، اُبلاها[23] به دلیل بودجهٔ اندک، اگر از مؤسسهٔ ترویج باورهای کاتولیک[24] کمک هزینهٔ ۱۵۰۰۰ فرانکی را دریافت نمی‌کردند، مجبور به بستن مدرسه می‌شدند. وضعیت مالی مؤسسه در سال ۱۸۹۶ زمانی که دولت فدرال بودجه‌ای را به آن اختصاص داد، کمی بهتر شد.

آموزش برای بومیانِ تغییر مذهب دادهٔ سرزمین‌های شمال‌غربی در تعارضی که میان مبلغان کلیسای آنگلیکان[25] و کلیسای کاتولیک وجود داشت، بسیار مهم بود. درحالی‌که کاتولیک‌ها در درهٔ مکنزی نفوذ پیدا کردند، آنگلیکان‌ها در شرق و مرکز شمالگان و همچنین در یوکون توفیق بیشتری کسب کردند. بجز مدرسهٔ شبانه‌روزی کلیسای متحد شمالی[26] هیچ مدرسهٔ روش‌گرا[27] یا وابسته به کلیسای مشایخی اسکاتلندی[28] دیگری وجود نداشت. نخستین مدرسهٔ آنگلیکان که با موفقیت در شمال تأسیس شد، در شهر فورتی مایل[29] در یوکون قرار داشت و همان زمان بود که اُسقف ویلیام کارپنتربومپاس[30] کودکان بومی شهر خود را در مدرسهٔ شبانه‌روزی پذیرفت. درسال ۱۸۹۴ این مدرسه شش دانش آموز داشت که چهار نفرشان دورگه بودند. در سال ۱۹۰۳ بومپاس دانش آموزانش را به مکان جدید مأموریت خود در کارکروس[31] منتقل کرد. در آنجا بود که او تلاشی گروهی را با هدف تأسیس یک مدرسهٔ شبانه‌روزی دولتی به راه انداخت که یک دهه به طول انجامید. این تلاش‌ها با گشایش مدرسهٔ شوتلا[32] در سال ۱۹۱۱ به سرانجام رسید. مدرسهٔ شوتلا خیلی سریع شهرت خود را از دست داد، دلیل آن هم آلودگی و بهداشت نامطلوب مدرسه بود که باعث شد در سال ۱۹۲۰ چهار نفر از شاگردان به خاطر بیماری آنفولانزا فوت شوند و تعداد بیشتری هم در سال‌های بعد به خاطر بیماری سل و سایر بیماری‌ها از پای در آیند. دلیل دیگر، قوانین سخت‌گیرانه، کمبود مواد غذایی و شرایط نامساعد محل سکونت بود. در سال ۱۹۲۳ اُسقف آنگلیکان، اسحاق استرینگر[33] نوشت: «برخی از بهترین و بانفوذترین سرخ‌پوستان ما از فرستادن کودکان خود به مدرسه امتناع می‌کنند». جای تعجب ندارد که در اکثر سال‌ها، یتیمان و کودکان خانواده‌های بی‌بضاعت نزدیک به یک سوم تعداد نفرات مدرسه را تشکیل می‌دادند.

نظام مدارس شبانه‌روزی که کلیسا آن را اداره می‌کرد در شمال با آهنگ کندی توسعه یافت، زیرا دولت فدرال از تأمین بودجهٔ مدارس در این منطقه به خاطر عدم وجود معاهده‌ای که آموزش را به مدارس تحمیل کند، خودداری کرد. در سال ۱۹۲۷ سه مدرسهٔ کاتولیک و تنها یک مدرسهٔ آنگلیکان در مناطق شمال‌غربی وجود داشت، آماری که تا پیش از سال‌های ۱۹۵۰هنوز معتبر بود. در یوکون، آنگلیکان‌ها علاوه بر مدرسهٔ کارکروس، یک مدرسهٔ شبانه‌روزی را در سال ۱۹۲۰ برای کودکان دورگه در داوسون سیتی[34] دایر کردند و از سال ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۶ ادارهٔ یک مدرسه را برای فرزندان اینوویت در شنگل پوینت، به‌عهده گرفتند. با انحلال این مدرسه، دانش آموزان به مدرسهٔ شبانه‌روزی آنگلیکان در مناطق شمال‌غربی فرستاده شدند.

کاتولیک‌ها نزد قبایل دنه[35] موفقیت بیشتری داشتند و آنگلیکان‌ها تلاش خود را بر روی اینوویت‌ها متمرکز کردند. درگیری‌های مذهبی و قومی در خود مدارس و نیز بین آنها وجود داشت. آنتونی تراشر[36] دانش آموز مدرسهٔ کاتولیک در شهر اکلاویک[37] اغلب با دانش آموزان

مدرسهٔ آنگلیکان محلی دعوا می‌کرد. «آنها مرا به خاطر دو چیز مقصر می‌دانستند، یکی به خاطر اینکه کاتولیک بودم و دوم اینکه یک اینوویت نفرین شده بودم». ممکن بود سفر تا یک مدرسهٔ شبانه‌روزی شمال، برای مدت طولانی و به تنهایی صورت بگیرد. در سال ۱۹۲۸ سه دانش آموز بین جزیرهٔ هرشل[۳۸] و مدرسهٔ آنگلیکان درشهر های ریور[۳۹] در مناطق شمال‌غربی در رفت و آمد بودند. اتل کات[۴۰] مُبلغی که آنها را در قسمتی از راه در امتداد رودخانهٔ مکنزی همراهی می‌کرد، از این تجربه‌اش متأثر شده بود. زمانی که وی می‌خواست سوار قایقی بشود که با آن از رودخانه بگذرند یکی از پسرها فرار کرد و دیگری هم سوار نشد. بعد از اینکه همهٔ آنها را جمع کرد و سر تختشان برد، آنها اشک می‌ریختند. کات علی‌رغم تمام تلاشش، نتوانست آنها را آرام کند. «من سعی کردم با آنها صحبت کنم، آواز بخوانم و آنها را بخندانم ولی فایده‌ای نداشت؛ مسلماً آنها یک کلمه از حرفهایم را نمی‌فهمیدند». از آنجا که این سفر بسیار دشوار وطاقت‌فرسا بود، گاه پیش می‌آمد که والدین و قبایل دورافتاده که فرزندانشان را به مدرسهٔ شبانه‌روزی کارکروس می‌فرستادند، یک دهه آنها را نبینند. آنجلا سیدنی[۴۱] یکی از اولین شاگردان مدرسهٔ شوتلا بود. وی می‌گوید: «وقتی برای اولین بار به شوتلا رفتیم، تمام بچه ها از کالسکه ها پایین پریدند و بلافاصله به سمت مدرسه دویدیم. چون لذت می‌بردیم و به یکدیگرمی‌گفتیم که اینجا اقامت خوبی خواهیم داشت. اما این درست قبل از زمانی بود که بفهمیم حتی نمی‌توانستیم با برادران خود صحبت کنیم! اگر این کار را انجام می‌دادیم تنبیه می‌شدیم و گویا نباید به زبان خود یعنی تلینگی[۴۲] صحبت می‌کردیم».

کلیسا برنامهٔ آموزشی را تا حد زیادی تنظیم می‌کرد؛ برنامه‌های که اغلب محدود به آموزش سواد مذهبی و سواد خواندن و حساب بود. در سال ۱۹۱۳ بازرس فدرال اچ.بی بوری[۴۳] نگران این بود که دانش آموزان، مدارسی را که ابزار و امکانات کمی دارند، ترک کنند تا در کنار سفید پوستان زندگی کنند و یا به جوامع خود بازگردند. پدر و مادرها و پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها هم به نوبهٔ خود شاکی بودند. چرا که اختیار کمی در قبال کودکانشان داشتند و تقریباً هیچ چیز از راه و رسم زندگی بومی را به آنان نیاموخته بودند. تعداد زیادی از شاگردان مدرسه از قبیلهٔ خود خجالت می‌کشیدند. ممکن بود که مدیران مدرسه نظم و انضباط بسیار سختگیرانه‌ای را به دانش آموزان تحمیل کنند. در سال ۱۹۴۰ مدیر مدرسهٔ شوتلا، اچ.سی.ام گرانت،[۴۴] یکی از دانش آموزان را که مواد غذایی دزدیده بود تنبیه کرد و کتک زد تا درس عبرتی برای سایرین باشد. سرپرست و یا مربی پسر را با پیژامه مقابل همهٔ دانش آموزان به صورت خمیده روی میز نگه می‌داشت. گرانت می‌گوید که او بلافاصله با یک شلاق چرمی دانش آموز را به مدت طولانی تنبیه می‌کرد. بیست سال بعد در اوایل سال ۱۹۶۰ همهٔ پسرهای مدرسهٔ شوتلا تا یک ماه، بلافاصله بعد از شام به رختخواب می‌رفتند، زیرا هیچکس نمی‌خواست کسی را که بعد از خاموشی چراغ‌ها برایشان داستان‌هایی را تعریف کرده بود، لو دهد.

دانش آموزان برای راه‌اندازی مدارس باید کمک می‌کردند. در سال ۱۸۸۲ راهبه ها نگران مسئولیتی بودند که هواداران مذهبی در مناطق شمال‌غربی به دانش آموزان تحمیل



می‌کردند. در مدارس آنگلیکان و یا کاتولیک پسرها نیمی از روز را به باغبانی، ماهی‌گیری و یا نجاری و دخترها به آماده‌سازی غذا، تمیز کردن و شست وشوی مدرسه و نیز به تعمیر لباس می‌پرداختند. همچنین آنها بطور مداوم برای گرم کردن مدارس در زمستان‌های سرد و طولانی به چوب احتیاج داشتند و فعالیت و کاری که دانش آموزان در این زمینه انجام می‌دادند، بسیاری از آنها را خسته می‌کرد. هر پاییز، یک قایق بارج با بار هیزم برای «کورهٔ» مدرسه به اکلاویک می‌آمد. دانش آموزان فاصلهٔ قایق تا سالن کوره را یك صف طولانی تشکیل می‌دادند و با کمک کارکنان مدرسه بار را خالی می‌کردند. آنجلا سیدنی، دانش آموز سابق : «اگر کار نمی‌کردیم، ما را تنبیه می‌کردند و بنا نبود به زبان خود یعنی تیلنگی صحبت کنیم».

مدارس شبانه‌روزی شمال طی دورهٔ آموزشِ تبلیغاتِ مذهبی دانش آموزان کمی را پذیرفتند. درسال ۱۹۱۸ تنها پنجاه و نُه دانش آموز در مدرسهٔ شبانهٔ قلب مقدس فورت پراویدنس بود که منطقه‌ای را با ۲۰۰۰ کودک مدرسه‌ای تحت پوشش قرار می‌داد. در سال ۱۹۳۹ دولت فدرال تحصیل حدود ۳۰ درصد دانش آموزان در مدرسهٔ ملل نخستین[۴۵] منطقهٔ مکنزی در سرزمین‌های شمال‌غربی را حمایت مالی کرد. اکثر این دانش آموزان به مدرسهٔ شبانه‌روزی فرستاده شدند، زیرا یا یتیم بودند و یا خانواده‌هایشان بضاعت مالی نداشتند. بطور کلی دخترها بیشتر از پسرها در مدارس می‌ماندند اما در مجموع حضور هیچ دانش آموزی در مدارس بیشتر از چهار یا پنج سال تحصیلی به طول نمی‌انجامید. در سال ۱۹۴۸ چهار شبانه‌روزی در منطقهٔ شمال‌غربی و سه شبانه‌روزی در یوکون وجود داشت. با این وجود اکثر دانش آموزان بومی به شبانه‌روزی‌ها نمی‌رفتند. ۲۰۰ نفر از ۳۰۰ دانش آموز منطقهٔ شمال‌غربی سال اول یا دوم تحصیل خود را می‌گذراندند. در منطقهٔ کبک شبه جزیرهٔ اونگاوا هیچ مدرسهٔ شبانه‌روزی ساخته نشده بود. با این‌حال مبلغان مذهبی موراو[۴۶] که از سال ۱۹۵۲ در نوناتسیاووت در ناحیهٔ لابرادور حضور داشتند، در سال ۱۹۰۱ شبانه‌روزی مخصوص دانش آموزان اینوویت را تأسیس کردند. در سال ۱۹۲۰ نهاد بین المللی گرنفل،[۴۷] نهاد مذهبی پروتستان، اولین شبانه‌روزی خود را برای تمام بچه ها -از هر نژادی - که به

دنبال شیوع آنفلوانزا در سال ۱۹۱۹ والدین خود را از دست داده بودند، تأسیس کرد.

شمال جدید

تشکیل وزارت شمالگان کانادا و تخصیص منابع ملی زنگ خطری بود برای آغاز اضمحلال تسلط مستقیم مُبلغان مذهبی بر حوزهٔ آموزش در شمال. در آن زمان هشت نهاد مختلف در آنجا دایر بود که با مجموعهٔ امکاناتی بسیار متفاوت، تنها در سرزمین‌های شمال‌غربی مشغول آموزش بودند. بعضی از مدارس فقط در بعضی از ساعات روز باز بودند و یک سوم معلمان، گواهی تدریس نداشتند. مسئول پیشین فدرال وزارت امور شمال، آر.دی.جی.فیلیپ[۴۸] «عدم وجود سیاست مشخص برای برنامه‌های آموزشی و عدم پیش بینی برای تعلیم نیروهای آموزشی شمال» را تأیید می‌کند. تعلیم و تربیت داشت به اولویت جدید وزارتخانه بدل می‌شد. این نگرانی هم وجود داشت که افزایش ساکنین بومی در شمال منجر به اُفت شدید درآمد حاصل از تجارت پوست شود و این امر، نسل بعدی ساکنین شمال را نیز به کمک‌های دولتی وابسته کند. آموزشی که از آن حمایت می‌شد به بچه ها اجازه می‌داد که مهارت‌های لازم برای موفقیت در شمال جدید را به دست بیاورند. مهارت‌هایی که برای ساخت شمال نیاز بود. دریافت مستمری خانواده‌ها در طول جنگ جهانی دوم تنها به این خاطر بوده است که والدین بچه ها انگیزهٔ بیشتری برای فرستادن بچه های خود به مدرسه داشته باشند. از سال ۱۹۶۸ هدف دولت فدرال این بود که به هر کودک ساکن شمال، که سنش برای مدرسه مناسب باشد، امکان رفتن به مدرسه را ایجاد کند. برای این کار، دولت بطور گسترده در حوزهٔ نظام مدارس شبانه‌روزی سرمایه‌گذاری کرد. تصمیم امورشمالگان مبنی بر گسترش مدارس شبانه‌روزی در سطح گسترده، یک دهه پس از آن اتخاذ شد که مسئولین امور بومیان آمریکایی اقدام به تخریب همین نظام در جنوب کشور کردند. درست مثل پره‌ری[۴۹] گسترش مدارس شبانه‌روزی در شمال با استفاده از استخراج منابع طبیعی و سوداگری‌ها و نیز با حضور نیروهای نظامی، افزایش یافت. نه تنها پروژهٔ گسترش سامانهٔ مدارس شبانه‌روزی در شمال تقریباً بدون نظرخواهی از افراد محلی دچار نوسان شده بود، بلکه بر طبق گفتهٔ جی.جی. رایت[۵۰]، بازرسِ گشتِ شرق شمالگان، آن دسته از ساکنین شمال که دولت با آنها صحبت کرده بود همه بر این نکته اتفاق نظر داشتند که «دور کردن فرزندان بومیان به منظور تعلیم و تربیت و بردنشان به جایی بسیار دور از خانه، کار اشتباهی است». در ابتدا مسئولین دولتی قصد نداشتند نظام مدارس شبانه‌روزی را که مراکز مذهبی در شمال اداره می‌کردند، بازسازی کنند. با این حال، مخالفت افراد مذهبی که با ارزان‌تر بودن مدارس شبانه‌روزی ترکیب شده بود این مسئولین را واداشت تا از پروژهٔ اولیه خود به نفع مدارس شراکتی که توسط دولت مدیریت می‌شد، چشم پوشی کنند.

در طول دورهٔ فعالیت مبلغان مذهبی، دولت فدرال پیشنهادهای کلیسای کاتولیک را مبنی بر تأسیس یک مدرسهٔ شبانه‌روزی در یوکون رد کرد. با این حال، در سال ۱۹۵۰ دولت تأمین منابع مالی برای تأسیس یک مدرسه در لووِر پست[۵۱] را پذیرفت و در این منطقه مدرسه ای ساخته شد که به مرزهای یوکون کاملاً نزدیک بود. مدرسه‌ای که اکثر دانش آموزان آن از یوکون می‌آمدند. در سال ۱۹۵۳ مدرسهٔ آنگلیکان در کارکروس بازسازی و توسعه داده شد. در سال ۱۹۶۰ دولت فدرال برای دانش آموزانی که از مدارس روزانهٔ وایت هورس،[۵۲] که در سال ۱۹۵۳ مرکز ایالت یوکون شده بود، می‌آمدند اقامتگاه های ویژه برای آنگلیکان‌ها و کاتولیک‌ها ساخت. گذشته از این، از اواخر دههٔ ۱۹۴۰ تا سال‌های نخست دههٔ ۱۹۶۰، یک اقلیت مبلغ باپتیست[۵۳] که متعلق به آلاسکا بود، مدرسهٔ شبانه‌روزی کوچکی را در شهر وایت هورس اداره می‌کرد.

بین سال‌های ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۴ امور شمالگان (و نه اموربومیان، که بخشی از یک وزارتخانهٔ دیگر را تشکیل می‌دادند) چهار مدرسهٔ شبانه‌روزی بزرگ در مناطق شمال‌غربی، در چسترفیلد اینلِت[۵۴] (۱۹۵۴)، یلونایف[۵۵] (۱۹۵۸)، اینوویک[۵۶] (۱۹۵۹) و فورت سمپسون[۵۷] (۱۹۶۰)، افتتاح و درسال ۱۹۶۴ یک مدرسهٔ تعلیمات حرفه‌ای برای اینوویت‌ها در چرچیل،[۵۸] در ایالت مانیتوبا تاسیس کرد. اکثر دانش آموزانی که در این مدرسه ها بودند، در اقامتگاه های جدیدی (معمولاً به آنها «سالن» می‌گفتند) که دولت ساخته بود، اقامت می‌کردند. این اقامتگاه ها می بایست توسط کلیساهای آنگلیکان و کاتولیک که مدارس شبانه‌روزی قدیمی و تقریباً مخروبهٔ خود را بسته بودند، اداره می‌شد. به همین جهت معمولاً در هر مدرسه دو اقامتگاه بود، یکی برای آنگلیکان‌ها و دیگری برای کاتولیک‌ها. گاهی مدرسه دو جناح داشت: یکی برای کاتولیک‌ها و دیگری برای پروتستان‌ها. تنها استثناهای این قضیه، آکایتچو هال[۵۹] و مدرسهٔ سر جان فرانکلین[۶۰] در یلونایف و چرچیل و وگسیونال سنتر[۶۱] (یک مدرسهٔ تعلیمات حرفه‌ای) بودند که دولت عملکردی بر پایهٔ رفتار غیر مذهبی را تضمین کرده بود. تمامی مدارس می بایست غیرفرقه‌ای و به دور از رفتارهای مذهبی می‌بودند. با این وجود تصمیم بر آن شد که به کاتولیک‌ها اجازه بدهند تا مدارس سر جوزف برنیر[۶۲] و اقامتگاه تورکتیل‌هال[۶۳] را در چسترفیلد اینلت در خلیج هادسون اداره کنند.

پس از یک دورهٔ کوتاه تلاش کانون‌ها در سال ۱۹۵۱ برای دانش آموزانی که در چادرهای اقامتی زندگی می‌کردند، در سال ۱۹۵۵ یک مدرسه در کوپرمین[۶۴] و در خاک نوناووت کنونی، دایر شد. کانون که به دولت فدرال وابسته بود و بخش مالی آن را هم تأمین می‌کرد، توسط کلیسای آنگلیکان اداره می‌شد. دانش آموزان در چادرهایی با اسکلت و بدنه های چوبی زندگی می‌کردند و در مدرسه‌ای روزانه، که دولت فدرال در کوپرمین دایر کرده بود، تحصیل می‌کردند. این خیمه ها به سادگی برپا می‌شدند اما هوا به راحتی از آنها عبور می‌کرد و در برابر بادهای شدید شکننده بودند و به سختی گرم می‌شدند. پنج ماه از سال از آنها استفاده می‌شد و بین بیست تا سی دانش آموز، که اکثراً از مناطق کوپرمین بودند، در آن زندگی می‌کردند. کانون در سال ۱۹۵۹ بسته شد و اکثر دانش آموزان به اینوویک انتقال داده شدند.

تعداد بسیار اندکی از اقامتگاه ها، که عموماً به آنها «کانون» می گفتند، در نزدیکی مناطق مسکونی در سرزمین‌های شمال‌غربی و شمال کبک ساخته شده بودند. در کانون، بچه ها با اینوویت‌های بزرگسال زندگی می‌کردند که معمولاً از اعضای یک خانواده بودند. این کانون‌ها می‌توانستند پذیرای هشت تا بیست و چهار نفر از دانش آموزانی باشند که به مدارس شبانه‌روزی فدرال و محلی، در تمام اقلیم شمالی می‌رفتند. بعضی از این مدارس در بعضی از سال‌ها باز نبودند و اکثرشان در پایان دههٔ ۱۹۶۰ بسته شدند. کارولین نیویاکسی[۶۵] اینوویتی از اهالی سانیکیوآک[۶۶] واقع در ناحیهٔ نوناووت کنونی در کبک، در یکی از همین مراکز کوچک در منطقهٔ رودخانهٔ گریت‌وال[۶۷] که امروزه کوجوآراپیک[۶۸] نامیده می‌شود، اقامت داشته است. به گفتهٔ وی مادری که مسئول ادارهٔ شبانه‌روزی بوده است از ساکنین آن خوب نگهداری نمی‌کرده

و لباس‌ها و غذای مخصوص بچه ها را برای خانوادهٔ خودش استفاده می‌کرده است. « آخر هر هفته ما به خانهٔ یکی از این والدین می‌رفتیم تا در مرتب کردن خانه و تهیهٔ آب برای پر کردن مخازن نزدیک خانه‌هایشان به آنها کمک کنیم. ما یک روز را صرف پر کردن یک مخزن آب می‌کردیم. کارها بین اینوویت‌ها در خانه‌های مختلف و برای والدین مختلف تقسیم شده بود: یکی خانه را مرتب می‌کرد، یکی آب می‌آورد». اکثر دانش آموزانی که در این مراکز اقامت داشتند بومی بودند در صورتی‌که مدارس و اقامتگاه های شمالی به دانش آموزان بومی اختصاص نداشت. آلبرت کانادین[۶۹] که به مدارس مذهبی در فورت پراویدانس و فورت رزولوسیون[۷۰] رفت و آمد می‌کرد تنوع دانش آموزان مستقر در آکاتیچوهال را ستوده است. «من در آنجا زندگی می‌کردم و با دانش آموزان اینوویت، دورگه، سفیدپوست و حتی چینی به یک مدرسه می‌رفتم. برای من که از شبانه‌روزی می‌آمدم این مسئله تغییر بزرگی محسوب می‌شد. این تجربه برای من بعدها در زندگی سودمند واقع شد، به من آموخت که با افراد دیگری با فرهنگ های گوناگون ارتباط برقرار کنم، به آنها احترام بگذارم و با همهٔ آنها رفتار یکسانی داشته باشم».

بین سال‌های ۱۹۵۶ و ۱۹۶۳ تعداد جوانان اینوویت به قدری در شبانه‌روزی‌ها زیاد شد که بر شمار مدارس روزانه افزودند. برای نمونه در شرق شمالگان، تعداد آنها از ۲۰۱ به ۱۱۷۳ نفر و در غرب از ۱۷۵۵ به ۳۳۴۱ نفر رسید. در منطقهٔ اونگاوا در شمال کبک هم تعدادشان از ۳۹ به ۶۵۶ نفر افزایش پیدا کرد. یک چنین افزایشی با دخالتی بیش از پیش در زندگی بومیان همراه شد. در بسیاری از نواحی، ورود سرویس حمل و نقل هوایی توسط دولت ایجاد هرج و مرج کرد چرا که والدین از اینکه فرزندانشان با هواپیما به سمت مدارسی دور از خانه شان پرواز می‌کردند، وحشت داشتند.

بر خلاف مبلغان مذهبی که زبان بومیان را بخوبی فراگرفته بودند آموزگاران جدیدی که از جنوب می آمدند به هیچ‌کدام از این زبان‌ها آشنایی نداشتند واغلب، تلاش آنها برای زندگی در شمال تنها یک یا دو روز به طول می‌انجامید. تعداد اندکی از آنها بیش از دو سال در شمال اقامت کردند. ۱۷ نفر از سی و چهار آموزگاری که در مناطق اینوویت حضور داشتند در سال ۱۹۶۰ استعفا دادند. سال بعد ۱۵ نفر و در سال ۱۹۶۲ هم ۱۶ نفر دیگر استعفا دادند. آی . ای . جی . فیلیپس، مدیر مرکز ادارهٔ شمال، می‌گوید هیأت دولت که خود را مؤثرترین محافظ فرهنگ اینوویت‌ها می‌دانست با تدریس به زبان محلی در سال‌های اول موافق بود. گرچه آموزش فرهنگ عمومی تنها در چارچوب زبان‌های اصلی میسر بود اما وی انگلیسی را به‌عنوان زبان آموزش انتخاب کرد بنابراین از آنجا که اکثر آموزگاران فقط انگلیسی صحبت می‌کردند، انتخاب زبان دیگر کار سختی بود.

با این حال تنها خطری که زبان‌های بومی را تهدید می‌کرد ممنوعیت کاربرد آنها نبود. در سال ۱۹۵۹ پدر یکی از بچه های مدرسهٔ اینوویت به مدیر مدرسه نامه نوشت و به وی گفت که فرزندش، که تا قبل از شروع مدرسه به زبان بومی خود تسلط کامل داشته است، در نام‌های که اخیراً فرستاده نوشته است که هر روز مشکلات بیشتری برای نوشتن به زبان بومی خود دارد چرا که تمام کلاس‌های مدرسه به زبان انگلیسی برگزار می‌شود. این اعتراف قلب مادر او را که تنها به زبان بومی سخن می‌گوید، شکسته است. مدیر مدرسه به او پاسخ می‌دهد که در واقع انگلیسی تنها زبان تدریس است اما او دانش آموزان مدرسهٔ خود را برای گفتگو کردن به زبان بومی مؤاخذه نمی‌کند. از نظر او بهتر بود که مادر این دانش آموز انگلیسی یاد بگیرد. دو کمک مدرس اینوویت در سال ۱۹۵۸ استخدام و تا سال ۱۹۶۸ در کل نظام آموزشی ۳۷ نفر از آنها مشغول به کار شدند.

سرانجام در سال ۱۹۷۰ برنامه ای برای تدریس به دانش آموزان بومی به زبان خودشان از سال سوم مدرسه اجرا شد. برنامه‌های درسی هم مثل آموزگاران از جنوب می‌آمدند. اکثر مدارس از برنامه‌های آلبرتا، مانیتوبا یا اونتاریو استفاده می‌کردند، در نتیجه دورهٔ آموزشی برای دانش آموزان، دشوار، خسته‌کننده و بی‌ربط بود. لیلیان الیاس[۷۱] دانش آموز مدرسهٔ کاتولیک اکالاویک[۷۲] نمی‌توانسته خود را در چارچوب متونی که می‌خوانده است بشناسد «زمانی که من دیک و جین[۷۳] را نگاه می‌کردم با این همه رنگ سبزی که وجود داشت فکر می‌کردم در بهشت هستند و این کم و بیش تنها چیزی بود که من در موردشان می‌دانستم». جک آناواک[۷۴] که در چسترفیلد اینلت درس خوانده و بعداً نماینده شده بود می‌گوید : «آنها با ما مثل یک گله برخورد می‌کردند تا انسان‌هایی متفاوت. ما هیچوقت اجازه نداشتیم به تنها زبانی که می‌شناختیم سخن بگوییم. در آن صورت به روش‌هایی غیر قابل تصور برای اینوویت‌ها، ما را مجازات می‌کردند. آنها پیوسته از سبک زندگی ما، اعتقادات و ارزش‌هایمان انتقاد می‌کردند و معنویتمان را زیر سؤال می‌بردند و پیشنهاد می‌کردند آن‌را باشخصیت‌های دینی خودشان جایگزین کنیم و در این راه از خود چنان انحراف و خشونتی نشان می‌دادند که تصورش برای کانادایی های دیگر ناممکن است». اغلب دانش آموزان برای رسیدن به مدرسهٔ خود باید هزاران کیلومتر را سپری می‌کردند. سفر کودکان اینوویت شمال کانادا با قطار و هواپیما رایج بود. این سفرها که بیش از یک هفته به طول می‌انجامید برای رسیدن به مدرسه ای در یلونایف در نواحی شمال‌غربی بود. در اغلب موارد، نه والدین مقصد سفر را می‌دانستند و نه دانش آموزان. در نتیجه نه والدین می‌توانستند به دیدن فرزندان خود بروند و نه دانش آموزان می‌توانستند در زمان تعطیلات به خانه بازگردند. دو نفر از پسران آپیا سیکپاکی آوا[۷۵] از اقوام اینوویت‌های ساکن شرق اوت آرکتیک،[۷۶] به مدرسهٔ چرچیل فرستاده شدند. آنها می‌گویند: «ما به دلیل نبود تلفن نمی‌توانستیم با آنها صحبت کنیم و از آن جهت که در کمپ اقامت داشتند از آنها نام‌های دریافت نمی‌کردیم. در نتیجه برای مدت بسیار طولانی از آنها بی‌خبر بودیم. ما نمی‌دانستیم چگونه به آنجا می‌روند. من به یاد دارم که تا چه اندازه نگران می‌شدم». این شرایط بر روی بومیان اثر مخرب دراز مدت داشت. در سال ۱۹۷۲ ناشوک[۷۷] اینوویت اهل پون انلت[۷۸] می‌گفت کودکانی که از این مدارس باز می‌گشتند از فرهنگشان متنفر شده بودند و روش‌های سنتی والدینشان را تحقیر می‌کردند.

اغلب اقامتگاه های جدید بیش از سطح ظرفیتشان را اسکان داده بودند. اقامتگاه چسترفیلد مدت کوتاهی پس از گشایش، در شرایطی که تنها برای ۸۰ دانش آموز ظرفیت داشت، از ۱۰۰ نفر ثبت‌نام به عمل آورد. تلاش برای کاهش شمار دانش آموزان با فرستادنشان به جاهای دیگر، با اصرار مدیر مرکز و برای اینکه دانش آموزان کاتولیک با پروتستان‌ها در یک جا اقامت نداشته باشند، با شکست مواجه شد. مسئولین فدرال پس از بررسی افزایش ظرفیت این اقامتگاه سرانجام توانستند مسئلهٔ اقامتگاه یلونایف را با سخت کردن شرایط پذیرش برطرف



کنند. در سال ۱۹۶۲ در اینوویک، ۸۵۰ نفر در اقامتگاهی که برای ۶۰۰ دانش آموز ساخته شده بود، اقامت داشتند. دانش آموزان در خوابگاه های مشترک زندگی می‌کردند و دیگر هیچ حریم خصوصی نداشتند. والدین به اُتاوا شکایت کردند. نهادهای اداری اطلاع دادند که تعداد ثبت‌نام‌ها در سال ۱۹۶۵ به ۹۶۰ نفر خواهد رسید اما دولت فدرال تنها به اضافه کردن چند کلاس نیمه‌مجهز بسنده کرد. افزایش تعداد دانش آموزان سبب ایجاد فشار بر روی کارکنان و افزایش کار آنها شده بود. در سال ۱۹۶۴ کارکنان چرچیل که تعدادشان کافی نبود و اغلب هم از تعطیلات محروم بودند، تهدید به استعفای دسته جمعی کردند. تدریس دانسته های خانوادگی به دانش آموزان ثمرهٔ چندانی نداشت، چرا که تهیهٔ غذاهایی که به آنها آموزش داده بودند با توجه به قیمتشان در شمال غیرممکن بود. به همین منوال، در دوره‌ای که تمامی خانه‌ها با آتش غذا تهیه می‌کردند، به دانش آموزان آشپزی با اجاق‌های الکتریکی آموزش داده می‌شد. در کل، نظام فدرال هیچ‌گاه نتوانست به اهداف خود دست پیدا کند. در سال ۱۹۶۷ بیست درصد بومیان امکان دست‌یابی به آموزش را نداشتند.

دولت فدرال در اواخر سال ۱۹۶۰ اکثر دانش آموزان، اقامتگاه ها و مسئولیت‌ها را به نهادهای منطقه ای واگذار کرد. تا سال ۱۹۶۰ یوکون و سایر نواحی شمال‌غرب توسط مسئولانی اداره می‌شدند که اکثرشان در اُتاوا زندگی می‌کردند. تا سال ۱۹۶۷ زمان لازم بود تا دفاتر اداری نواحی شمال غرب از اُتاوا به یلونایف منتقل شوند و زمان بیشتری هم نیاز بود تا مجمعی انتخابی توسط مردم تشکیل شود. به میزانی که مردمان شمال کنترل نهادهایشان را به دست می‌گرفتند، سرمایه‌گذاری در شبانه‌روزی‌ها کاهش پیدا کرد و همزمان سرمایه‌گذاری در مدارس افزایش یافت. در یوکون مدرسهٔ کارکروس در سال ۱۹۶۹ تعطیل شد. کودرت هال[۷۹] که توسط کاتولیک‌ها اداره می‌شد و در وایت‌هاوس واقع بود با یوکون‌هال که توسط انگلیسی‌ها اداره می‌شد ادغام شد. یوکون‌هال تا دو سال بعد یعنی سال ۱۹۸۵ هم به کار خود ادامه داد. مدرسهٔ لاورپست در ناحیهٔ بریتیش کلمبیا هم در سال ۱۹۷۵ تعطیل شد. در مناطق شمال‌غربی، در اواسط سال ۱۹۷۰ سه اقامتگاه روحانیون انگلیسی تعطیل شد. در اینوویک، کاتولیک‌ها تا سال ۱۹۸۷ در ادارهٔ گرولیرهال[۸۰] شرکت کردند. این مرکز پس از آن هم نُه سال تحت مدیریت وزارت‌خانهٔ منطقه‌ای اداره شد. مدیریت لاپوینت‌هال[۸۱] در فورت سمپسون که در سال ۱۹۷۲ به دولت واگذار شده بود، به گروه بومی کوگوچو[۸۲] سپرده شد. اندکی بعد شورای کوگوچو ادارهٔ امور را به عهده گرفت. برینت‌هال[۸۳] در فورت اسمیت در سال ۱۹۷۵ پس از یک آتش‌سوزی تعطیل شد. آکاچوهال هم که وابستهٔ گروه های مذهبی نبود، در سال ۱۹۹۴ تعطیل شد. اکثر اقامتگاه ها در شرق شمالگان، به جز کامبریج‌بی[۸۴] و ایکالویت،[۸۵] در اواخر سال ۱۹۶۰ بسته شدند. در سال ۱۹۶۱ اولین پیشنهاد ساخت یک اقامتگاه و یک مدرسه در ایکالویت ارایه شد اما این پروژه در سال ۱۹۶۱ رها و در سال ۱۹۶۷ بدون مشورت با جامعهٔ بومیان از سر گرفته شد. زمانی کارهای ساخت و ساز این مجموعه در سال ۱۹۶۸ آغاز شد که آموزگاران جامعهٔ شمال دادخواستی را علیه این پروژه به امضا می‌رساندند. به هر صورت، ساخت مدرسه و اقامتگاه - با ظرفیت ۲۰۰ نفر- تا زمان گشایش آنها در سال ۱۹۷۱ ادامه پیدا کرد. در سال‌های نخست، جذب دانش آموزان و نگهداری آنها در مدارس و خوابگاه ها کار سختی بود. در سال ۱۹۷۳ از ۱۰۰ دانش آموزی که به مدرسه می‌آمدند تنها ۶۰ نفر در اقامتگاه ها اسکان یافته بودند. این اقامتگاه تا سال ۱۹۹۶ به فعالیت خود ادامه داد و در آن سال آن را هم مثل اقامتگاه کمبریج‌بی تعطیل کردند.

دانش آموزان پیشین در سال ۱۹۹۰ سکوت خود را برای اعتراض به بدرفتاری برخی شبانه‌روزی‌ها شکستند. کارمندان سابق کودرت‌هال در یوکون، مدرسهٔ لاورپست در شمال بریتیش کلمبیا و گرولیرهال در نواحی شمال‌غرب به خاطر موارد گوناگون رفتار غیرقانونی از جمله هتک حرمت، گناهکار شناخته شدند. در سال ۱۹۹۴ در گزارشی ارایه شده توسط یک نهاد منطقه‌ای عنوان شد که دانش آموزان تورکتیل هالدر چسترفیلد قربانی خشونت‌های جنسی و فیزیکی سنگینی شده بودند. چون این اتهامات مربوط به گذشته‌ای دور می‌شد، هیچ کس متهم نشد. هرچند که در مورد برخی از مدارس مثل کالج گراندین[۸۶] تجربه‌ای موفق به دست آمده بود اما آمار دولت فدرال درزمینهٔ ادارهٔ شبانه‌روزی‌ها در شمال کانادا نشان داد که از شکست‌های تجربه شده در ناحیهٔ جنوبی آنچنان درس نگرفته‌اند. دانش آموزان از حضور در کنار والدین و جامعهٔ خود و همچنین حق خود در استفاده از زبان و اجرای سنن خود محروم شده بودند. اقامتگاه های موجود خالی از ظرفیت بودند، محتوای درس‌ها مناسب نبود، آموزگاران مهارت نداشتند و اهداف آموزشی گنگ بود.

طبق شهادت سالامیوا وتالوکتوک،[۸۷] وی که میراثی سنگین از آن زمان به ارث برده است می‌گوید: «هیچ کس با دیگری ارتباطی برقرار نمی‌کند. سرخ‌پوستان بد، اینوویت‌های بد، اینوویت‌های مست. اینوویت‌های مست. این همهٔ چیزیست که آنها می‌دیدند. اما اگر ما در زمان کودکی قربانی بدرفتاری، خشونت و حرکاتی اینچنین نمی‌شدیم نه به سرخ‌پوستان مست تبدیل می‌شدیم و نه به اینوویت‌های مست». هرچند که نظام شبانه‌روزی بعدها در ناحیهٔ شمالی به اجرا در آمد اما پیامدهایی سنگینی داشت که امروزه هم قابل مشاهده است. نسبت جمعیت بومی شمال کانادا که به شبانه‌روزی‌ها رفته اند بسیار بیشتر از سایر نواحی آن است. بنابر نتایج تحقیقی که در سال ۲۰۰۱ از بومیان توسط مرکز آمار کانادا به عمل

آمده است بیش از نیمی از بومیانی که بیش از ۴۵ سال سن دارند و بیشتر در منطقهٔ یوکون و نواحی شمال‌غربی اقامت دارند، به شبانه‌روزی رفته اند. در نوناووت ۴۰ درصد بومیان ۵۵ سال و نیمی از بومیانی که بین ۴۵ تا ۵۴ سال سن دارند هم به شبانه‌روزی رفته اند. از آنجا که بومیان اکثریت یا اکثریت قاطع جمعیت شمال کانادا را تشکیل می‌دهند، عواقب این مسئله وخیم‌تر هم می‌شود. ■

---

۱ نوشتهٔ پیش رو ترجمهٔ فصل سوم از گزارش مفصل کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا (Commission de vérité et réconciliation du Canada) است که در سال ۲۰۱۲ و تحت عنوان «کانادا، اقوام بومی و مدارس شبانه‌روزی» منتشر شده و عنوان فرانسوی آن بدین شرح است:

«Le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats3 ,»e chapitre : « Les Pensionnats dans le Nord et l’Arctique»pp. 55-64, in *Ils sont venus pour les enfants*, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2012.

2 Alberta
3 Saskatchewan
4 Yukon
5 Manitoba
6 Ontario
7 Nunavut
8 Northwest Territories
9 Terre-Neuve
10 Labrador
11 Ungava
12 Nunavik
13 Terre-Neuve
14 Nunatsiavut
15 Frank Oliver
16 Mackenzie
17 James
18 Sacred Heart
19 Fort Providence
20 Grand lac des esclaves
21 La Baie d’Hudson
22 Métis

۲۳ Les oblats: از قرون وسطی بدین سو به گروهی از مؤمنان مسیحی گفته می‌شود که بدون آن که به سلک روحانی مسیحی درآیند به خدمت به کلیسا می پردازند، چه در درون صومعه ها و چه در بیرون. برخی از آنان از کودکی به کلیسا سپرده می‌شدند (م).

۲۴ La Société catholique de la propagation de la foi

۲۵ کلیسای پروتستان انگلستان

۲۶ Église Unie

۲۷ Méthodistes: متُدیست‌ها (در معنی واژگانی «روش گرایان») به گروهی از مسیحیان پروتستان گفته می‌شود که از کلیسای آنگلیکان جدا شدند و فرقهٔ ویژه خودشان را تشکیل دادند. این فرقهٔ مذهبی در سدهٔ هجده میلادی توسط فردی به نام John Wesley پایه‌گذاری شد. (م)

۲۸ Presbytérien: به گروهی از مسیحیان پروتستان گفته می‌شود که سلسله مراتب کلیسای کاتولیک و کلیسای آنگلیکان را نمی پذیرفتند و باور داشتند که هر مؤمن مسیحی خودش یک کشیش است. این کلیسا در اسکاتلند توسط فردی به نام John Knox در سدهٔ شانزده میلادی بنیان‌گذاری شد. (م)

29 Forty Mile
30 William Carpenter Bompas
31 Caercross
32 Choutla
33 Isaac Stringer
34 Dawson City
35 Dénés
36 Anthony Thrasher
37 Aklavik
38 l’île Herschel
39 Hay River
40 Ethel Catt
41 Angela Sidney
42 Le tlingit
43 H. B. Bury
44 H. C. M. Grant
45 Premières nations

۴۶ Moraves: گروهی از مسیحیان پروتستانند که بعد از کشته شدن رهبرشان Jan Hus به دست کلیسای کاتولیک در سدهٔ پانزده کلیسای خود را بنیان نهادند. (م)

47 International Grenfell association
48 R. D. G. Philippe
49 Prairies
50 J. J. Right
51 Lower Post
52 White Hourse

۵۳ Baptistes: باپتیست‌ها مسیحیان پروتستانی هستند که به رهبری فردی انگلیسی به نام John Smyth در سدهٔ هفده کلیسای خود را تأسیس کردند. در کنار دیگر باورهایشان، اینان به استقلال کلیساهای محلی و جدایی کلیسا از دولت تاکید می‌ورزند. (م)

54 Chesterfield Inlet
55 Yellowknife
56 Inuvik
57 Fort Simpson
58 Churchill
59 Akaitcho Hall
60 Sir John Franklin
61 Churchill Vocationnel Centre
62 Sir Joseph Bernier
63 Turquetil Hall
64 Copermine
65 Carolyn Niviaxie
66 Sanikiluaq
67 Great whale river
68 Kuujjuarapic
69 Albert Canadien
70 Ford Resolution
71 Lillian Elias
72 Akalavik

۷۳ دو شخصیت داستانی کتاب‌های درسی (م)

74 Jack Anawak
75 Apphia siqpaapik Awa
76 Haut archtic
77 Nashook
78 Pond Inlet
79 Coudert hall
80 Grollier Hall
81 Lapoint hall
82 Koe Go cho
83 Le Breynat hall
84 Cambrige bay
85 Iqaluit
86 College Grandin
87 Salamiva Weetaluktuk

مفاهیم و مصداق‌های معنویت در میان سرخ‌پوستان آمریکا[1]

برگردان: مجتبی ترکاشوند

اعتقادات مذهبی، آداب و رسوم و اشیاء مقدس که در این متن معرفی می‌شوند، نزد اقوام مختلف کانادا گوناگون و متفاوت است. به خوانندگان پیشنهاد می‌شود برای جمع آوری اطلاعات تکمیلی در مورد آداب و رسوم و مفهوم اشیاء آیینی هر قوم به پیشکسوتان[2] قبایل و اقوام هر منطقه مراجعه کنند.

دایرهٔ زندگانی[3]

«شاید دیده باشید که سرخ‌پوستان کارهایشان را با طی مسیری دوار انجام می‌دهند و باوردارند که قدرت جهان از طریق دایره ها اعمال می‌شود و هر چیزی گرایشی به این حرکت دورانی دارد. در گذشته که ما ملتی قوی و خوشبخت بودیم، تمام انرژی‌مان را ازحلقهٔ مقدس[4] می‌گرفتیم. این حلقه مادامی که بخوبی حفظ شود، شکوفایی و خوشبختی ما را تضمین می‌کند.

درخت سرسبز در مرکزش از یک دایرهٔ چهار قسمتی تغذیه می‌کند. شرق نوید بخش صلح و دوستی و روشنایی است؛ جنوب گرما را به ذهن می آورد و غرب باران را. شمال هم با خودش سرما و بادهای قدرتمند و نیز قدرت و سخت‌کوشی را به همراه دارد. این دانش از جهان بیرونی و از طریق دین به ما رسیده است. نیروهای عالم همیشه در مسیری دوارعمل می‌کنند. برای نمونه آسمان گرد و دایره‌ای شکل است و شنیده ام که زمین نیز مثل یک گوی کروی است. باد نیز وقتی با قدرت حرکت می‌کند به شکل گردباد ظاهر می‌شود. پرندگان لانه های خود را به شکل مدور می‌سازند زیرا آنها نیز فطرتی شبیه ما دارند. خورشید نیز در آسمان در مسیری دایره‌ای به دور ما می‌چرخد، ماه نیز همینطور؛ و هر دوی این اجرام آسمانی شکل و حجمی کروی دارند. حتی فصل‌ها هم در مسیر دوار بزرگی حرکت می‌کنند و به تناوب روی یک دایرهٔ بسته، جایگزین یکدیگر می‌شوند. زندگی بشر نیز در مسیری حلقه‌ای یا دایره‌ای از کودکی آغاز و به کودکی ختم می‌شود. سایر مخلوقات حیات نیز به همین شکل عمل می‌کنند. خیمه های قبایل ما مانند لانهٔ پرندگان گرد بودند و در شکلی حلقه‌ای چیده می‌شدند و حلقهٔ ملی ما را به وجود آوردند، لانهٔ لانه ها، ما فرزندانمان را به خواست روح اعلی بزرگ می‌کردیم».[5]

الف. آداب و رسوم

فرهنگ سرخ‌پوستان سنتی آمریکا روندی خاص و پویا دارد و حامی شکوفایی خارق العاده و آرمانی فرد است. سرخ‌پوستان در فرهنگ معنوی غنی خود بر مفاهیمی همچون تعالی شخصیت و بالندگی و عزت نفس تکیه می‌کنند. حیات معنوی آنان بر پایهٔ این باور است که پیوند عمیقی میان داده های طبیعت و تمامی گونه های بنیادی زندگی با زمین مادر وجود دارد.

۱. حلقهٔ شفابخش[6]

نماد دایره در اعتقادات و باور سرخ‌پوستان آمریکا جایگاهی ویژه دارد و بیشتر در قالب گفتارِ شفاهی، دهان به دهان و نسل به نسل منتقل شده تا به صورت کتبی و نوشتاری. این مفهوم همچنین در صنایع دستی وهنری آنان و نیز در آیین‌هایشان نمود یافته‌است. در این فرهنگ، زنان و مردان جامعه، چونان تجلی‌های فردی قدرت‌های جهان، توسط جنبشی دوار یا جنبشی مارپیچ و بی پایان در زندگی به جنبش در می آیند و تغذیه می‌شوند. این مسیر دوار به عنوان حلقهٔ شفابخش شناخته می‌شود. انسان‌ها با زندگی کردن، نفس کشیدن و جابجا شدن و به جنبش درآوردن شدید این جنبش دوار به این امیدند که با لرزش این دایره هماهنگ شوند. هر شخص می‌تواند زمانی با درک راهبردهای این حلقه چگونه زیستن و تفاهم با محیط خود را کشف کند.

۲. چهار جهت اصلی

هر یک از جهت های چهارگانه نمود فهمی متفاوت [از جهان] اند و هیچ یک برتر یا معنادارتر از دیگری نیست. همواره تأکید بر آن است که فرد با تلاش و واکاوی این چهار جهت اصلی، طبیعت خودش را در پیوند با جهان پیرامونش درک کند.



تصویر ۱: چپق مقدس، کیسهٔ دارو و بستهٔ تنباکو

چهار نقطهٔ مشخص روی دایرهٔ قطب نما، جهت های چهارگانه را متجلی می‌کند و تجسد چهار نیروی بزرگ متفاوت طبیعت است که با چهار فصل و چهار صفت مشخص می‌شود.
به شمال حکمت نسبت داده می‌شود، رنگ سفید به آن تعلق دارد و حیوان محبوب و نمادینش بوفالو است. شمال حامل قدرت و استقامت است. از سوی جنوب، جایگاه بی‌گناهی، گرما و رشد و نمو بعد از زمستان می‌آید. رنگ آن سبز و گاهی قرمز و جانور جادوییِ‌اش موش است. غرب جایگاه خودواکاوی[7] و پرسش از روان است. این جهت با رنگ سیاه و باران و خرس همگن است. شرق با نشان عقاب تشخص یافته‌است. رنگ آن رنگ طلایی است که رنگ اشعهٔ خورشید و تولد روز و روشنگری است. شرق صلح و نور به ارمغان می‌آورد.
برای درک مفهوم دقیق حلقهٔ شفا بخش، لازم است بدانیم که انسان در مسیر زندگی‌اش چهار تپه را پشت سر می‌گذارد: کودکی، جوانی، پختگی و کهنسالی. این مراحل در آیین‌ها به عنوان چهار مرحلهٔ اصلی زندگی شناخته می‌شوند و با چهار جهت اصلی همگون هستند.
اولین تپه جنوب است، وادی معصومیت و اعتماد که کودک به دنیا می آید. تپهٔ دوم غرب است و به خودواکاوی، انزوای شبانگاهی و مکاشفه مرتبط است. در این مرحله انسان با سیر و سلوک، حضور پیوستهٔ روح اعلی را درک می‌کند.
در همین مرحله صفات و ویژگی‌های حیوانی بت‌واره در روح سرخ‌پوست جوان رسوخ می‌کند و تشکیل‌دهندهٔ بخشی از نامش می‌شود (بوفالوی نشسته، اسب دیوانه، گوزن سیاه و غیره...). این روح خیال‌پرداز در درون نوجوان جای می‌گیرد و به درجات متعالی معنوی سوقش می‌دهد و نگرشی به وی اعطا می‌کند که راهنمای زندگی‌اش باشد.
تپهٔ بلوغ و پختگی که از شمال سر بر می‌آورد مبین کشف توانایی‌ها و تمایلات است. بستر بازشناسی است و هر عملی جستجویی است برای دانایی. در این وادی رشتهٔ عمیق الفت با زندگی گسترده می‌شود.
آخرین تپه در شرق قرار دارد و به دوران کهنسالی منسوب است. مرحلهٔ آرامش، تفکر و تعقل است و پیشکسوت‌ها، از آنجا که شادی، رنج و تجارب و پیچ و خمهای زندگی را می‌شناسند، می‌توانند تجارب خود را به جوان‌ترها منتقل کنند.

۳. مراسم
مراسم اصلی‌ترین وسیلهٔ بیان اعتقادات مذهبی محسوب می‌شود. برپا کنندهٔ مراسم یا پیشکسوت همواره دقت دارد که آداب مذهبی به صورت صحیح و کامل اجرا شوند. در اینجا برای آنکه مفهوم مراسم مخدوش نشود از نوشتار خبری نیست، بلکه آموزه‌ها از پیشکسوتی به پیشکسوت دیگر به روش شفاهی منتقل می‌شود.

۳. پیشکسوتان
پیشکسوت ممکن است زن یا مرد باشد. وجه تمایز اساسی او با دیگران دانایی فراوان اوست که با گذر عمر و تجربه به دست آورده‌است. البته پیشکسوت الزاماً سالخورده نیست. آفریدگار بزرگ گاه روح یک جوان بومی را بر می‌گزیند و به کمال می‌رساند. استعداد معنوی پیشکسوتان با یکدیگر متفاوت است. برخی می‌توانند تعبیر خواب کنند و برخی دیگر در مراسم ریاضت[8] شفاگران یا گیاه‌شناسان ماهری هستند.

۴. ادعیه و مناجات
سرخ‌پوستان آمریکای شمالی در دعاهای فردی یا جمعی با آفریدگار بزرگ ارتباط برقرار می‌کنند.

۵. چپق مقدس[9]
درمراسم دعای فردی یا جمعی که هر دعا با دود گیاهِ مورد استفاده توزیع می‌شود، چپق سنتی مقدس دود می‌شود. چپق اندازهٔ ثابتی ندارد. روی لولهٔ بعضی از آنها را با مروارید یا چرم تزیین می‌کنند. روی بدنهٔ بعضی دیگر شکل‌های هنری حکاکی می‌شود و یا داخل سری چپق را نقره‌کوبی می‌کنند. جنس سر چپق ممکن است از چوب یا منیزیم باشد که در برخی موارد به شکل حیوانات توتمی (عقاب با بال‌های گسترده) یا حیوان مقدس دیگری خاتم کاری یا حکاکی می‌شود
درصورت جابجایی باید چپق را از هم باز کنند. این وسیله به فرد خاصی تعلق ندارد بلکه


تصویر ۲ : از بالا به پایین: توتون طبیعی، ریشه کالاموس، گیاهان معطر وتنباکو، بذر تنباکو.(سمت چپ) مریم گلی. (سمت راست) پوست درخت سدر. رنگ پارچه های زیر اقلام به طور نمادین برگزیده شده‌اند: آبی در بالا نماد آسمان است، چهار رنگ دیگر نمایندهٔ رنگ نژادهای مختلف بشریت ، یعنی سفید، زرد، سرخ و سیاه می-باشند.

متعلق به همهٔ اعضای قبیله است. نگهدارندهٔ چپق در عین حال امانتدار آن هم است. اگر به سرخ‌پوستی حق نگهداری چپق داده می‌شود، این لیاقت به صورت عملی و طی مراسمی مذهبی به وی اعطا می‌شود. طبق قانون، چپق بر طبق آیین‌های دقیق روزه داری و پاکسازی به نگهبان دیگری سپرده می‌شود. بعضی چپق‌ها مختص مردان و بعضی دیگر ویژهٔ زنان است و هر کدام از آنها در صورتی که با فردی از جنس مخالف تماس یابد، ناپاک می‌شود.

۶. مراسم چپق
مراسم چپق یک آیین مهم است که با ریاست پیشکسوت‌ها برگزار می‌شود. شرکت کنندگان به شکل دایره می‌نشینند. یک دسته از گیاهان خوش بو (یکی از چهار گیاه مقدس) را آتش می‌زنند و مانند عود و کندر دود آن را در فضا پراکنده می‌کنند و با این کار، پیروان را پیش از روشن کردن چپق، پاک می‌کنند. همچنین سوزاندن گیاه خوشبو، نماد اتحاد است تا به تعبیری، دلها و ارواح همه در یک جسم گرد آیند.
پیشکسوت کبریت را روشن می‌کند و آن را به نزدیک‌ترین نقطه به دستهٔ گیاه خوشبو می‌برد، با یک پر عقاب آتش گیاه را شعله‌ور می‌کند و دود به راه می‌اندازد. سپس آن‌را به نزد تک تک شرکت کنندگان می‌برد. هر شرکت‌کننده با چهار حرکت دست دود را به سمت سر و بدن خود هدایت می‌کند. در این فاصله، پیشکسوت گیاه را با همان آتش اولیه روشن نگاه می‌دارد تا همچنان بسوزد.
پیشکسوت سپس سر چپق را با تنباکو پر می‌کند و آن را به سوی چهار جهت اصلی

بلند می‌کند. برخی قبایل غرب این حرکت را از غرب آغاز می‌کنند، در حالی که قبایل شرق ترجیح می‌دهند با روح شرق، که محل طلوع نور و شروع روز و منبع حکمت است، الفت یابند. پیشکسوت آنگاه به جنوب متمایل می‌شود که روح حامی زایش بعد از زمستان است. سپس به غرب، مرکز و کانون ارواح مردگان بر می‌گردد. او سرانجام به شمال ادای احترام می‌کند، سمتی که بدن را شفا می‌دهد و پاک می‌کند. در دعای اصلی که به افتخار یک شرکت کننده در مراسم یا یک متوفی یا فردی غایب برگزار می‌گردد، ارواح احضار می‌شوند. چپق در میان اعضای حلقه یکی پس از دیگری دست به دست می‌شود و به افتخار تمامی موجودات عالم و ارواح یاری‌گر که ناپیدا اما همیشه حاضر و هدایت‌گر بشرند، دود می‌شود. آخرین پُکهای دود به افتخار روح اعلی هستند. در شیوهٔ دیگری از مراسم چپق، حلقهٔ مقدس باجزییاتی که گفته شد اجرا می‌شود با این تفاوت که در برخی مراحل کار شرکت کنندگان اجازه دارند با جمعیت سخن بگویند.

۷. روزه

شمار رو به فزونی از سرخپوستان آمریکا روزه می‌گیرند که روشی است برای برانگیختن معنویت. پیشکسوت شرایط و چارچوب لازم برای هدایت روزه‌دار را در اختیارش می‌گذارد. روزه‌دار باید در طول مدت زمان کاملاً معین از هر نوع خوراکی یا نوشیدنی بپرهیزد. پیشکسوتِ مسئول به همراه یک پزشک وضعیت سلامت روزه‌دار را پیش از آغاز روزه‌داری ارزیابی می‌کنند.

۸. کلبهٔ خودسازی[۱۰]

کلبهٔ خودسازی اصولاً برای مناجات‌های گروهی استفاده می‌شود و چارچوبی تشریفاتی برای انجام مناسک شفا و تطهیر روح و نیز آیین روزه محسوب می‌شود. اغلب موارد روزه‌داری با مراسم ریاضت قبل و پس از آن همراه است.

ساختار کلبه در قبایل مختلف متفاوت است. این کلبه معمولاً به شکل کلبهٔ اینوییت‌ها و با ارتفاع حدود پنج پایی ساخته می‌شود. مدت زمان لازم برای ساخت آن یک ساعت و نیم است و از شاخهٔ نرم و انعطاف‌پذیر درخت بید استفاده می‌شود. تعدادی پوست روی آن قرار داده می‌شود تا نور به داخل نفوذ نکند. تعداد هشت نفر می‌توانند درون



تصویر ۳: گیاهان مقدس: سدر، مریم گلی، کلاف گیاهان خوش بو، ریشه کالاموس، برگ صنوبر و تنباکو.

این کلبهٔ تاریک بنشینند.

در وسط کلبه یک فضای خالی و مقدس قراردارد که هرگز استفاده نمی‌شود، کسی آنجا پا نمی‌گذارد و چیزی روی آن قرار داده نمی‌شود. پیشکسوت قبیله این مکان را با دود گیاهان خوشبو و تنباکو متبرک می‌کند. تعدادی سنگ را که قبلاً داغ کرده‌اند در این مکان قرار می‌دهند و مقداری آب روی آنها می‌پاشند. دربان چهار بار درب کلبه را باز می‌کند تا چهار قطعه سنگ دیگر (نماد چهار جهت مقدس) و یک چپق آمادهٔ دود شدن به داخل بیاورد. کلبهٔ خودسازی ممکن است بعد از مراسم برچیده شود اما اغلب آن را برای مراسم بعدی برافراشته نگاه می‌دارند. گفتنی است که ورود به کلبهٔ خودسازی بدون همراهی یک پیشکسوت ممنوع است.

۹. میهمانی‌ها

برخی آیین‌ها از جمله تعریق بهداشتی[۱۱] مستلزم آنند که شرکت‌کننده در آن غذایی بخورد. در پاره‌ای از این آیین‌ها خوراکی‌های خاصی وجود دارد. برای مثال غذای مقدس قبیلهٔ سولتو[۱۲]برنج دیم، ذرت، توت فرنگی و گوشت گوزن است. غذای مقدس کری‌ها[۱۳] معمولاً شامل نان متبرک شده، سوپ، گوشت شکار و قدری میوه (زالزالک کوهی یا آلبالوی منطقهٔ ویرجینیا) است. برای سرخپوست‌های منطقهٔ غرب غذای مقدس عبارت است از نوعی خوراک ماهی که با دستوری ویژه تهیه شده‌است. اگرچه غذای هر قوم با دیگری متفاوت است، اما اهمیت نمادین آن در همه جا یکسان است.

۱۰. زنگوله ها[۱۴]

وقتی شخصی بیمار می‌شود زنگوله ها را به منظور جلب روح حیات به صدا در می آورند. پیشکسوتان همچنین از این وسیله برای احضار ارواحی بهره می‌جویند که بر چهار جهت حکمرانی می‌کنند. به این ترتیب به شرکت کنندگان در مراسم خودسازی که در جستجوی پاکسازی روحی و جسمی‌اند، کمک می‌شود که حیاتی تازه بیابند.

۱۱. طبل[۱۵]

طبل‌ها نبض ملت و جهان هستند و بنا بر نوع کاربرد اندازه های متفاوتی دارند. از آنجا که طبل وسیله ای محترم و مقدس به شمار می‌رود، به دقت از آن مراقبت می‌شود تا مبادا کسی در اثر مستی حاصل از الکل یا منگی حاصل از مواد مخدر به آن نزدیک شود. در طی مراسم کسی اجازه ندارد روی طبل خم شود یا شیئی را روی آن قرار دهد.

۱۲. سوت از جنس استخوان عقاب[۱۶]

وقتی رقاص به طبل‌ها نزدیک می‌شود بر سوتی از جنس استخوان عقاب می‌دمد و طبل‌زن‌ها

نیـز بـا آهنگـی متناسـب پاسـخش را می‌دهنـد. وی چهـار بـار بـه احـترام طبـل، رقاصـان و روح عقـاب سـوت می‌کشـد و چهـار قطعـه خوانـده می‌شـود، یعنـی بـه ازای هـر سـوت یـک قطعـه. بـرای جلوگیـری از تکـرر در هـر مراسـم، قوانیـن و مقـررات سـختی وضـع می‌شـود.

۱۳. گیاهان و بخور

سـدر، مریـم گلـی، تنباکـو و گیـاه خوشـبوی وانیلاگـراس[۱۷] چهـار گیـاه مقـدس در نـزد سرخ‌پوسـتان هسـتند. دود کـردن آنهـا نمـاد معنویـت عمیـق اسـت. سـدر و مریـم گلـی دور کننـدهٔ نیروهـای منفـی در هنـگام عبـادت هسـتند.

سِـدر مظهـر نیکـی اسـت و بـرای احضـار ارواح نیـک سرشـت بـه کار مـی‌رود . گاه پیـش می‌آیـد کـه پیـش از آغـاز جشـن شـکارچی[۱۸] شرکـت کننـدگان زیـورآلات، طبـل و سـایر وسایلشـان را بـا ایـن گیـاه عطـر انـدود می‌کننـد. سرخ‌پوسـتان در مراسـم عبـادی فـردی یـا جمعـی خـود از ایـن چهـار گیـاه اسـتفاده می‌کننـد و هـر یـک بـه قبیلـه‌ای خـاص منسـوب اسـت. ایـن چهـار گیـاه بـا هـم یـا بـه صـورت تـک تـک اسـتفاده می‌شـود، درسـت ماننـد مراسـم بخـور دادن کـه معمـولاً در پوسـتهٔ صـدف دریایـی یـا ظرفـی مثـل آن انجـام می‌شـود و در یـک حلقـه دسـت بـه دسـت می‌شـود.

۱۴. کیسه های درمانی[۱۹]

کسـی کـه بخواهـد از مسـاعدت و حمایـت ارواح جهـت هـای چهارگانـه بهـره منـد گـردد می‌توانـد تجویـزات گیاهـی پیشکسـوت را درون کیسـه ای قـرار داده و همـراه خـود نـگاه بـدارد. در عیـن حـال سرخ‌پوسـتان نبایـد هیـچ جسـم دیگـری را درون کیسـه قـرار دهنـد زیـرا توهیـن بـه اعتقـادات تلقـی می‌شـود. البتـه بایـد گفـت کـه گیـاه پیـوت[۲۰] کـه یـک روان‌گـردان اسـت و از قدیـم در بعضـی مناطـق آمریـکا مـصرف می‌شـود، عمومـاً جایـی در فرهنـگ بومیـان کانـادا نـدارد. برخـی گیاهـان دیگـر و یـا فضـولات و اجـزای حیوانـات مثـل درخـت بیـد زرد، بیضـهٔ سـمور و یـا مدفـوع خشـک شـده گـوزن نیـز ممکـن اسـت پـودر شـده و همـراه گیاهـان معطـر در آیین‌هـا سـوزانده شـوند.

ب) آیین‌های مذهبی

۱. پو

گروهـی معتقدنـد واژهٔ «powwow» متعلـق بـه زبـان آلگونیـکان و بـه معنـی خـواب دیـدن اسـت. پـو سـنتی کهـن در نـزد سرخ‌پوسـتان آمریـکا اسـت . ایـن مراسـم فرصتـی را بـرای گفتگـو و سرود خوانـی بعـد از مراسـم مذهبـی فراهـم مـی‌آورد. در برخـی فرهنگ‌هـا مراسـم پـو بـه خـودی خـود یـک مراسـم دینـی تلقـی می‌شـود کـه در آن نام‌گـذاری یـا گرامیداشـت خویشـاوندان انجـام می‌گیـرد.

۲. جشن هدیه[۲۱]

اگـر خانـواده‌ای بخواهـد ورود رسـمی یکـی از اعضایـش را بـه حلقـهٔ رقـص جشـن بگیـرد یـا فـوت یکـی از عزیزانـش را گرامـی بـدارد یـک جشـن هدیـه را در مراسـم پـو ترتیـب می‌دهـد. ایـن سـنت مـروج انفـاق بـه دیگـران اسـت. اهـدای هدایایـی ماننـد پتـو، گردنبنـد، دسـتبند مرواریـد، صنایـع دسـتی و... بـه دوسـتان و مدعویـن بـا آوازهـا و رقص‌هایـی متناسـب همـراه اسـت.

امـروزه مراسـم پـو بعنـوان مناسـبتی اجتماعـی تلقـی نمی‌شـود امـا گرامیداشـت‌ها و دیگـر اعـمال مذهبـی در ایـن مراسـم همچنـان جایـگاه مهمـی دارنـد. در ایـن مراسـم شرکـت کننـدگان می‌رقصنـد، ضیافـت بـر پـا می‌کننـد، تفریـح می‌کننـد و از ایـام خـوب بـه نیکـی یـاد می‌کننـد. همـگان بـه میـراث سـنتی افتخـار می‌کننـد و بـه دنبـال آن دوسـتی‌های جدیـد ایجـاد و روابـط قدیمـی محکم‌تـر می‌شـوند. بنابـر اعتقـادات گذشـتگان، ایـن گردهمایـی شـادانه سـبب اتحـاد و حـل مشـکلات اسـت و ملت‌هـا بـرای برپایـی جشـن زندگـی بـا یکدیگـر هماهنـگ می‌شـوند.

۳. مدیحه سرایی

چنـان کـه از عنـوان پیداسـت، مراسـم مدیحـه بـه منظـور تجلیـل از فـرد یـا افـراد اجـرا می‌شـود. بـا آغـاز ایـن مراسـم شرکـت کننـدگان بایـد از جـا بـر خیزنـد و کلاه از سر بردارنـد.

پـو مراسـمی سـنتی اسـت کـه روابـط اجتماعـی را تسـهیل می‌کنـد امـا همچنیـن وظیفـه‌ای بـر دوش میهمانانـش نمی‌گـذارد. میهمانـان می‌تواننـد بـا رقاصـان و خواننـدگان داوطلـب همراهـی کننـد. مراسـم پـو، چـه بـه منظـور رقابـت باشـد چـه معمولـی، از ایـن ویژگـی برخـوردار اسـت کـه تمـام ملت‌هـا را بـرای پاسداشـت زندگـی دور هـم جمـع می‌کنـد.

۴. سرود آغازین

در طـی سرود آغازیـن، یعنـی سرود پرچـم و دعـا، تماشـاچیان بایـد برخیزنـد و کلاه از سر بـر دارنـد. یـک صـف کـه بـا لباس‌هـای رنگـی مشـخص اسـت آغـاز هـر مرحلـهٔ رقـص را اعـلام می‌کنـد. جمعـی از مدعویـن متشـخص بـه همـراه گـروه هـای مختلـف رقاصـان بـه دنبـال حمل‌کننـدهٔ عصـای درخشـان روی صحنـه می‌رونـد و بـا آهنـگ مـوزون طبـل، حرکت‌هـای موزونـی متناسـب بـا مسـیر حرکـت خورشـید در آسـمان اجـرا می‌کننـد. شرکت‌کننـدگان بـه ترتیـب زیـر وارد صحنـه می‌شـوند: حمـل کننـدهٔ عصـای درخشـان، حمـل کننـدهٔ پرچـم، افـراد متشـخص و شـاهزاده خانم‌هـا، رقاصـان مـرد و زن، جوانـان و کـودکان. همـهٔ شرکـت کننـدگان بایـد پشـت سر هـم حرکـت کننـد در غیـر ایـن صـورت امتیـاز از دسـت داده و حـذف می‌شـوند.

۵. عصای درخشان[۲۲]

عصـای درخشـان در نـزد بسـیاری از قبایـل شـمال آمریـکا نمـاد مهمـی بـه شـمار مـی‌رود. عقـاب مظهـر روح پرنـدهٔ طغیانگـر اسـت. اوسـت کـه آشـیانه‌اش را در عـالم مـاوراء می‌سـازد و مراقـب سـاکنان دنیـای ماسـت. عقـاب شـکار نمی‌کنـد مگـر بـرای تأمیـن خـوراک خـود و خانـواده‌اش. عقـاب را صاحـب صفـات دیگـری هـم می‌داننـد: شـعور، قـدرت، سرعـت، زیبایـی و خیرخواهـی. عصـای درخشـان نمـاد تکریـم خالـق تمـام هسـتی اسـت.

۶. استغاثه[۲۳]

تمامـی رویدادهـای مهـم بـا یـک دعـا کـه توسـط یکـی از پیشکسـوتان مـورد احـترام خوانـده می‌شـود، آغـاز می‌گـردد. طبـق سـنت، ملت‌هـای نخسـتین هرگـز بـه معنـای امـروزی «کشـیش» نداشـتند، بلکـه بیشـتر از سران معنـوی بهره‌منـد بودنـد. هـرگاه از آنهـا می‌خواسـتند تـا بـرای قبیلـه دعـا کننـد، بـه عنـوان احـترام بـه وی و بـه قدرت‌هـای معنـوی، مقـداری تنباکـو هدیـه می‌دادنـد. بطـور مرسـوم، شـکارچیان و جمـع کننـدگان شـکار بـا اهـدای تنباکـو قدرشناسـی و احـترام خـود را نثـار حیـات سـلب شـده از شکارشـان می‌کردنـد.

۷. سرود پرچم[۲۴]

تکریـم جنـگاوران کهنـه کار و مبـارزان یـک سـنت بسـیار ریشـه دار در فرهنـگ سرخ‌پوسـتان آمریکاسـت و مربـوط بـه دورانـی اسـت کـه

مبـارزان دفـاع از قبیلـه را تأمیـن می‌کردنـد. در آن جوامـع کـه بـر اصـول زندگـی جمعـی مبتنـی بـود، جنـگاوران کهنـه‌کار بـه دلیـل بـه خطـر انداخـتن جانشـان بـرای دیگـران مـورد تکریـم بودنـد.

تعـدادی سرود ویـژه نیـز بـه افتخـار کسـانی کـه بـه خدمـت سربـازی می‌رونـد خوانـده می‌شـود. همچنیـن از جنـگاوران کهنـه‌کار بـه عنـوان حامـلان پرچـم دعـوت می‌شـود تـا درحالی‌کـه بـه افتخارشـان سرودی خوانـده می‌شود، پرهـای عقـاب را حمـل کننـد. افتـادن پـر عقـاب بـر زمیـن در طـول مراسـم پـو خطایـی بـزرگ تلقـی می‌شـود. پـر عقـاب بایـد بـا نظـارت یـک پیشکسـوت یـا رهـبر معنـوی مـورد احـترام قبیلـه و یـا یکـی از جنـگاوران کهنه‌کارحمـل شـود. تمـام تماشـاگران ایـن مراسـم بایـد از جـا برخیزنـد و کلاه از سر بـر دارنـد. عکس‌بـرداری ممنـوع اسـت.

۸. رقاصان سنتی

قدمـت رقص‌هـای سـنتی بـه زمانـی بـاز می‌گـردد کـه جنگجویـان پـس از بازگشـت بـه موطـن، داسـتان مبارزاتشـان را بـا حـرکات بـدن بازگـو می‌کردنـد؛ یـا زمانـی کـه شـکارچیان پـس از بازگشـت از شـکاری سـودمند، ماجـرای تعقیـب شکارشـان را بـا حـرکات سر و دسـت شرح می‌دادنـد.

لبـاس رقاصـان غالبـاً بـا مرواریـد و یـا خارهـای بـه رنـگ خارپشـت[۲۵] تزیـین می‌شـود و برایـش یـک دُم نمایشـی بـا پـر عقـاب تهیـه می‌کننـد. رقـاص ممکـن اسـت اشـیایی بـر خـود بیاویـزد کـه نمـاد جنـگاوری باشـند. مثـلاً پـر، سـلاح، چوبدسـتی، یـا حلقـۀ شـفابخش بـه همـراه داشـته باشـد کـه نشـانۀ حکمـت چهـار جهـت اسـت و مصـداق اتحـاد و حلقـۀ اشـیاء. رقاصـان بنـا بـه استعدادشـان در حفـظ تعـادل و رعایـت ضرب‌آهنـگ طبـل ارزیابـی می‌شـوند و اینکـه بتواننـد همزمـان بـا موسـیقی از حرکـت بازایسـتند، درحالی‌کـه هـر دو پایشـان بـر زمیـن باشـد.



تصویر ۴: پر عقاب

۹. رقص گیاه مردان[۲۶]

امـروزه در مراسـم رقـص گیـاه بـه جـای بوتـه هـای گیاهـان کـه در گذشـته بـه کمربنـد می‌بسـتند، چنـد دسـته پارچـۀ رنگـی ریش‌ریـش شـده قـرار می‌دهنـد. بسـیاری از رقاصـان کلاهـی از پولیـش پُفـی و یـا کمربنـدی از پـر کلاغ بـر تـن می‌کننـد و یـک سـوت از جنـس اسـتخوان عقـاب بـه همـراه دارنـد کـه نشـانی از اقـوام اوماهـا[۲۷] اسـت، قومـی کـه مبتکـر ایـن رقـص اسـت. در ایـن رقـص، حرکـت ویـژه‌ای وجـود نـدارد ولـی رقـاص بایـد هماهنـگ بـا موسـیقی و همزمـان بـا توقـف آن از حرکـت بـاز ایسـتد در حالـی کـه دو پـای خـود را بـر زمیـن قـرار داده اسـت. رقـاص همچنیـن بایـد پیوسـته سر خـود را حرکـت دهـد تـا کلاه و پرهـای روی آن در جنـب و جـوش باشـند.

۱۰. رقص سنتی مردان[۲۸]

ایـن رقـص در ابتـدای سـدۀ جـاری در منطقـۀ اوکلوهامـا شـکل گرفـت. یعنـی زمانـی کـه مبتکـران رقـص سـنتی بـرای جلـب توجـه تماشـاگران از رقاصـان سرخ‌پوسـت خواسـتند کـه لبـاس خـود را تزییـن کننـد. ایـن رقـص از قوانیـن رقـص سـنتی گیـاه پیـروی می‌کنـد. رقـص سـنتی مـردان بـا آهنگـی تندتـر و بـا حـرکات بدنـی و جسـت و خیـز بیشـتری صـورت می‌گیـرد. در ایـن رقـص نیـز، رقـاص بایـد بـا موسـیقی هماهنـگ باشـد و بتوانـد در لحظـۀ مناسـب متوقـف شـود.

۱۱. رقص تعقیب[۲۹]

ایـن رقـص ویـژه، تقلیـدی اسـت از حرکـت مبـارزی کـه در تعقیـب شـکار یـا دشـمن خویـش اسـت. رقـاص بطـور هماهنـگ بـا طبـل بـا حـرکات مـوزون بدنـش زنگولـه هـا را بـه صـدا در مـی آورد و درحالی‌کـه بـه سـمت مرکـز میـدان متمایـل اسـت، سر و دسـتش را بـه شـدت تـکان می‌دهـد. او در نقطـۀ پایانـی از حرکـت بـاز می‌ایسـتد تـا دوبـاره بـه محـل آغـاز رقـص برگـردد. در نوبـت چهـارم تکـرار رقـص، او یـک رقـص معمولـی را بـه اجـرا می‌گـذارد.

۱۲. رقص سنتی زنان

در ایـن رقـص جلـوه هایـی از زیباتریـن لباس‌هـا را می‌تـوان مشـاهده کـرد. پیراهن‌هـای بلنـد اغلـب بـا مرواریدهـای درشـت، روبـان و گـوش ماهـی تزییـن می‌شـوند. زنـان همچنیـن کمربنـدی از مرواریـد یـا صـدف بـر کمـر می‌بندنـد، بـه موهایشـان گل سر می‌زننـد و گوشـواره، شـال گـردن و سـینه‌ریز بـه خـود مـی آویزنـد. اکـثر آنهـا شـال، یـک بادبـزن از پـر عقـاب یـا یـک پـر معمولـی بـه همـراه دارنـد. در ایـن رقـص زانوهـا بـا آهنـگ طبـل خـم می‌شـوند و بـدن از بـالا بـه پاییـن خـم می‌شـود و همزمـان، پاهـا بـا ظرافـت عـوض می‌شـوند.

۱۳. رقص شال تجملی[۳۰]

لبـاس مـورد اسـتفاده در ایـن رقـص بجـز شـال عبارتسـت از یـک پیراهـن مجلسـی تـا پاییـن زانـو، کفـش مرواریـد دوزی شـده و چکمـه هـای متنـوع بـه عـلاوۀ زیـورآلات گوناگـون. درایـن رقـص جنـب و جـوش فراوانـی وجـود دارد و رقـاص، بـا پیـروی از صـدای طبـل، بایـد چندیـن نوبـت برقصـد و پـا عـوض کنـد و در پایـان درحالی‌کـه دو پـای خـود را بـر زمیـن می‌گـذارد از حرکـت می‌ایسـتد.

۱۴. رقص زنگوله[۳۱]

رقاصـان پیراهنـی بافتـه شـده تـا زیـر زانـو می‌پوشـند، تعـدادی زنگولـۀ ریـز و درشـت روی هـم سـوار و بـه ایـن لبـاس دوختـه می‌شـود. رقاصـه هـا هماهنـگ بـا صـدای طبـل، تـا حـد ممکـن بـا حرکتـی بسـیار آرام زنگولـه هـا را بـه صـدا در می‌آورنـد. صـدای زنگولـه هـا بایـد همزمـان بـا پایـان صـدای طبـل قطـع شـود.

۱۵. رقص گروهی[۳۲]

ایـن رقـص در جشـن پـو، فعالیتـی نسـبتاً جدیـد محسـوب می‌شـود. رقاصـان بـرای حفـظ هماهنگـی بایـد حرکاتشـان را بـا هـم تنظیـم کننـد. ارزیابـی کار رقاصـان بـر اسـاس میـزان هماهنگـی، لبـاس و طراحـی رقـص صـورت می‌گیـرد.



ج) اشیاء مقدس[۳۳]

یک پیشکسوت اهل مانیتوبا از روی لطف نمونه‌هایی از مجموعهٔ اشیاء مورد استفاده در مراسم مقدسشان را به ما هدیه کرد. البته کاربرد این نمونه‌ها نباید به تمام قبایل تعمیم داده شود. محتوای کیسهٔ درمانی ممکن است با توجه به تنوع فرهنگ‌های ملل نخستین بومی در ایالات متحده و کانادا بسیار متفاوت باشد. مأموران دولتی موظفند به پیشکسوتان قبایل منطقهٔ خود مراجعه کنند و با اشیاء معنوی و آیین‌های رایج در هر محدوده آشنا شوند. از جمله اشیایی که نزد سرخ‌پوستان بسیار مصرف و غالباً یافت می‌شود، علاوه بر چپق می‌توان به بال و پر عقاب، قمقمه های چرم سبز، طبل، صدف، گوش ماهی و پارچه های مخصوص دعا اشاره کرد.

چهار گیاه مقدس یعنی مریم‌گلی، سدر، گیاه خوشبوی وانیلاگراس، تنباکو یا کینی‌کینیک[۳۴] (پوست درخت بید) اغلب در کیسهٔ درمانی سرخ‌پوستان قرار دارد که به گردن و یا لباس‌هایشان می‌آویزند. پیشکسوتان ممکن است اقلام دیگری را با خود حمل کنند مانند پنجهٔ خرس که روی تسمه‌ای نصب می‌شود و یا نشان‌هایی که به عنوان هدیه در مراسم دریافت کرده باشند. ■

---

1 Gendarmerie royale du Canada, « Spiritualité chez les Autochtones », consultable sur : http://www.rcmp-grc.gc.ca/abo-aut/spirit-spiritualite-fra.htm

۲ برای معادل یابی واژه «Anciens» که اشاره به افراد با تجربه، حکیم و مطلع و در عین حال مورد احترام قبیله داردو ممکن است مسن یا حتی از بین جوانان باشند، می‌توانستیم واژه های «کهنسال» یا «قدیمی» و « پیر» ... جایگزین نماییم که با توجه به مفاهیم، لغت پیشکسوت را برگزیدیم. (م)

3 Cercle de vie

4 Anneau sacré

۵ به نقل از بلک اِلک، مشاور معنوی اقوام سیوکس اوگلالا در سال ۱۹۳۰.
Cf. Black Elk, Conseiller spirituel des Sioux Ogala en 1930, pp 198-200.

6 La roue-médecine

7 Introspection

۸ Sudation : مراسم ریاضت و خود سازی در چادر مخصوص.

9 Camulet

10 Loge à sudation

11 Suerie hygiénique

12 Saulteux

13 Les Cris

14 Hochets

15 Tambour

16 Sifflets en os d'aigle

17 vanillagrass

18 pow

19 Sacs-médecine

20 Peyotl

21 Potlatch

22 Bâton à exploits

23 Invocation

24 Chanson au drapeau

25 Porc-épic

26 Danse de l'herbe chez les hommes

27 Omahas

28 Danse cérémonielle des hommes

29 Danse du traqueur

30 Danse du châle d'apparat

31 Danse des sonnailles

32 Danse par équipe

33 Objets spirituels

34 Kinnie-kinnick

تاریخچهٔ آموزش در کانادا[1]

برگردان: رقیه ایزدی کاهکشی

پافشاری کانادایی‌ها بر دغدغه های همگانی چون صلح، نظم و حکومت خوب بدین معناست که در برنامه‌های دولتی، به مسایلی نظیر تحصیلات به دلیل تأثیرات عمومی آنها بها داده می‌شود. به منظور درک بهتر رشد تحصیل در کانادا باید دو مسئلهٔ سیاست‌های قانونی و ماهیت متغیر زندگی کودکان را در نظر گرفت.

- آموزش و پرورش در نوول فرانس[2]

در طول حکومت فرانسه در کانادا، فرایند یادگیری با زندگی روزمره درآمیخته بود. دولت فرانسه از تعهد کلیسای کاتولیک برای آموزش دین، ریاضیات، تاریخ، علوم طبیعی و زبان فرانسه حمایت می‌کرد. با این وجود، خانواده بخش اصلی و یک نهاد اجتماعی به حساب می‌آمد و بستر عمده‌ای بود که اغلب، یادگیری در آن جریان داشت. در اقتصاد مبتنی بر کار یدی سده‌های هفده و هجده، خانواده‌ها به کمک و همکاری اقتصادی کودکان که بطور جدی در فعالیت‌های تولیدی شرکت می‌کردند متکی بودند. کودکان مهارت‌هایی نظیر باغبانی، ریسندگی و آماده سازی زمین کشاورزی را از دیگر اعضای خانواده یاد می‌گرفتند. پسران از طریق نظام کارآموزی برای مشاغل مختلف آموزش می‌دیدند.

- آموزش در مناطق روستایی نوول فرانس

بر همین روال، از آنجایی که جمعیت کم و پراکنده بود، خانواده‌ها معمولاً خودشان آموزش دینی و در برخی موارد خواندن و نوشتن را تعلیم می‌دادند. در برخی مناطق کشیشان منطقه مدارس کوچک[3] را راه می‌انداختند و در آنجا احکام دینی و موضوعات دیگر را آموزش می‌دادند. با این حال، اکثریت مردم در نوول فرانس بویژه در مناطق روستایی توانایی خواندن و نوشتن نداشتند. در سال‌های آغازین سدهٔ هفدهم، حدود یک چهارم مهاجران باسواد بودند، اما با آغاز سدهٔ هجدهم مشغلهٔ ذهنی و نگرانی مردم برای بقا از سواد آموزی پیشی گرفت و نتیجه آن بود که از هر هفت نفر فقط یک نفر می‌توانست اسمش را بنویسد.

- آموزش در سدهٔ هفدهم

در شهرهای نوول فرانس در مقایسه با دیگر مناطق، آموزش رسمی به دلایل گوناگونی از اهمیت بیشتری برخوردار بود. در این سده، مبلغان دینی، گروه های یسوعیون،[4] اورسولین،[5] رکوله،[6] مجمع نتردام[7] و دیگر گروه ها آموزش ابتدایی را در زمینهٔ احکام دینی، خواندن، نوشتن و حساب شروع کردند. آموزش پیشرفته‌تر در اختیار مردان جوانی قرار می‌گرفت که ممکن بود وارد حرفه‌ای شده و یا کشیش شوند. تا اواسط سدهٔ هفدهم در کالج یسوعیون (تاسیس ۱۶۳۵) دورهٔ آموزشی در زمینهٔ مطالعات کلاسیک، دستور زبان و الهیات فراهم شد. در سال ۱۶۶۰ أسقف لاوال سمینار کبک را راه‌اندازی کرد که اکنون نام دانشگاه لاوال[8] را به خود گرفته است. آموزش رسمی برای خانم‌ها کاملاً محدود بود و معمولاً از تعالیم دینی و مهارت‌هایی نظیر گلدوزی فراتر نمی‌رفت. با این حال، احتمالاً در سایهٔ تلاش‌های خواهرانِ دینیِ مجمعِ نتردام، دخترانی که در حومهٔ شهر زندگی می‌کردند نسبت به پسران آموزش بهتری می‌دیدند؛ این خواهران دینی مدارسی را در مناطق روستایی و نیز شهری تأسیس کردند و بعنوان معلمان دوره‌گرد و سیار سفر می‌کردند.

- آموزش درقالب مأموریت

در حالی که تنها اقلیت مستعمره‌نشین نوول فرانس از آموزش در محیط‌های رسمی برخوردار بودند، مبلغین کاتولیک نقش مهمی را در این زمینه داشتند. اعضای گروه رکوله امیدوار بودند با آموزش مذهب کاتولیک و آداب و رسوم فرانسه به پسران و دختران، فرهنگ سنتی و باورهای بومیان آن منطقه را تضعیف کنند. یسوعیون نیز با برنامه‌های بلند پروازانه شان برای جای دادن بومیان آن منطقه در فرهنگ فرانسه، ترجمه هایی از زبان بومی را گردآوری و مدارس گوناگونی را تأسیس کردند. گروه های دیگر نظیر اورسولین تلاش‌های آموزشی خود را به دختران بومی معطوف ساختند. با این حال، تبلیغات کلیسای کاتولیک موفقیت چندانی نداشت و برنامه‌های آموزشی تأثیر اندکی بر جوامع بومی گذاشت حال آنکه در آن میان، آموزش بخشی جداناپذیر از فعالیت‌های روزانه تلقی می‌شد.

- آموزش، پس از پیروزی انگلیسی‌ها بر فرانسویان ۱۷۶۰- ۱۷۵۹

در طول سدهٔ هجده و سال‌های نخست سدهٔ نوزدهم، خانواده همچنان محیط بی نظیری برای آموزش بود؛ کودکان کمی، در آمریکای شمالیِ انگلیس‌زبان[9] آن زمان، از آموزش رسمی معلم‌های خصوصی و یا مدارس برخوردار بودند. اما در طول این دوره، این شیوهٔ آموزش با نگرش دولت به آن بعنوان راهی برای گسترش همانندسازی فرهنگی بومیان با اصول آیین پروتستان، زبان انگلیسی و سنت‌های انگلستان تغییر یافت.

در سال‌های پس از پیروزی ۱۷۶۰- ۱۷۵۹، مقامات بریتانیا در مورد حضور پر قدرت کانادایی‌های فرانسوی بسیار نگران بودند و بارها سعی کردند به تأسیس مدارسی که خارج از کنترل مقامات مذهبی باشد، کمک کنند. این تلاش‌ها توسط کلیسای کاتولیک و مهمتر از آن بی میلی مردمان محلی ناکام ماند چرا که برای آنها آموزش بیشتر در فعالیت‌های مربوط به کارهای روزمره انجام می‌گرفت تا در کلاس‌های درس.

در هر صورت، مقولهٔ تحصیل در نزد رهبران اجتماعی در سال‌های نخستین سدهٔ نوزدهم ذهنیتی رایج بود. در این سال‌ها، سیاستمداران، اعضای کلیسا و آموزگاران مسئلهٔ سرمایه‌گذاری، کنترل و مشارکت آموزشی را بررسی کردند به گونه‌ای که در سال ۱۸۴۰ به راحتی می‌توان ساختار سیستم مدارس مدرن را در مجامع رسمی و نوظهور تشخیص داد. تأسیس نظام مدرسی در سراسر کانادا در طول سدهٔ نوزدهم، با توجه به جاه طلبی های پیچیده و اغلب رقابتی مربیان رسمی و والدین، شکل و زمان‌بندی کاملاً مشابهی را دنبال می‌کرد. هر چند با وجود این شباهت‌ها، تفاوت‌های قابل توجهی در زمینه های مهمِ اجتماعی، فرهنگی و سیاسی

وجـود داشـت. شـباهت کلـی نظـام مـدارس در کانـادا از جاه‌طلبـی رهـبران آموزشـی در میانـهٔ سـدهٔ نوزدهـم (کـه مورخـان از آنهـا بـه درسـتی بعنـوان «مروجـان مدرسـه» یـاد می‌کننـد) و تمایـل اکـثر خانواده‌هـا (و نـه تمامـی آنهـا) بـرای فرسـتادن فرزندانشـان بـه مدرسـه، در صـورت وجـود امکانـات و شرایـط مـادی، ناشـی شده‌اسـت.

ایـن واقعیـت کـه مربیـانِ پیـشرو و برجسـته در جـاه طلبـی هـای خـود ثابـت قـدم بودنـد تعجـب آور نیسـت چـرا کـه آنهـا نـه تنهـا دسـت نوشـته هـای یکدیگـر را می‌خواندنـد، بلکـه اغلـب در تمـاس بـا یکدیگـر بودنـد. اگرتـون رایرسـون[10] شـخصیت برجسـته در اونتاریـو بـا ژان باپتیسـت می‌یـور[11] در کبـک و نیـز جـان جیسـوپ[12] در بریتیـش کلمبیـا همـکاری کـرد. بـه مـرور زمـان، ایـن مروجـان مدرسـه در حـوزهٔ بیـن المللـی نیـز وارد عمـل شـدند. بـرای مثـال، اگرتـون رایرسـون در طـول سـال هـای ۱۸۴۴ و ۱۸۴۵، زمانی‌کـه طرح‌هـای خـود را بـرای نظـام مـدارس دولتـی بسـط مـی‌داد از بیـش از ۲۰ کشـور بازدیـد کـرد. اسـتدلال مربیـان برجسـته و یـا مروجـان مدرسـه، ایـن بـود کـه آمـوزش گروهـی می‌توانـد حالت‌هـای مناسـب فکـری و رفتـاری را بـه کـودکان القـا کنـد. از نظـر آنهـا، هـدف از آمـوزش گروهـی در درجـهٔ اول کسـب دانـش علمـی نبـود. نظـام مدرسـه بـرای حـل طیـف گسـترده‌ای از مشـکلات اعـم از جـرم و جنایـت تـا فقـر و بطالـت و ولگـردی طراحـی شـده بـود. مربیـان سـه علـت عمـده را بـرای ایـن مشـکلات واقعـی و بالقـوه مـی آوردنـد: تأثیـر مهاجرت‌هـای مـداوم و قابـل توجـه، گـذار از کشـاورزی بـه سرمایـه داری صنعتـی و رونـد شـکل‌گیری دولـت کـه در آن شـهروندان قـدرت سیاسـی داشـتند. در حالـی کـه همـهٔ ایـن عوامـل از نظـر مروجـان مدرسـه نقـش کلیـدی در سراسر کانـادا بـازی می‌کـرد امـا بسـته بـه منطقـه و فرهنگـی کـه هـر مـروج در آن فعالیـت می‌کـرد، ایـن عوامـل پررنـگ یـا کمرنـگ می‌شـدند.

- در میانهٔ سدهٔ نوزدهم

درایـن سـال‌ها اونتاریـو دارای جمعیتـی عمدتـاَ روسـتایی بـود و تنهـا چنـد شهرسـتان تجـاری کوچـک داشـت. ایـن بـدان معنـا بـود کـه نگرانـی از تأثیـر تغییـرات اقتصـادی عظیـم از تجربـهٔ مسـتقیم نشـأت نمی‌گرفـت بلکـه محصـول تحـولات مناطـق دیگـر بـود. بـا ایـن حـال، مهاجـرت عظیـم و اهمیـت تشـکیل دولـت در سـطح محلـی بسـیار مشـهود بـود.

در جریـان شـورش سـال ۱۸۳۷، رهـبران روسـتایی در جوامـع گوناگـونِ تحـت تسـلط انگلسـتان در آمریـکای شـمالی بـرای تغییـرات سیاسـی دسـت بـه اسـلحه بردنـد. از نظـر بسـیاری از رهـبران جامعـه، شـورش‌های مختلـف ایـن اسـتدلال را تقویـت می‌کـرد کـه سیسـتم مدرسـه بـرای نسـل در حـال رشـد شـهروندان لازم اسـت. مروجـان مدرسـه در اونتاریـو اغلـب بـا اسـتخدام معلـمان و یـا تهیـهٔ کتاب‌هـای درسـی از ایـالات متحـده مخالـف بودنـد. در عـوض، آنهـا برخـی مؤلفـه هـای مـدارس ایرلنـدی را وارد کردنـد و مهمترینشـان، متونـی بـود کـه بـه منظـور منسـجم کـردن جمعیـت پروتسـتان و کاتولیـک نوشته‌شـده بـود. ایـن برنامـهٔ راهـبردی همچنیـن از ایـن لحـاظ کـه در میانـهٔ سـدهٔ نوزدهـم مهاجـران



ایرلنـدی، اکثریـت را در اونتاریـو تشـکیل می‌دادنـد، قابـل درک بـود. شـورش‌های کبـک حتـی از شـورش‌های اونتاریـو هـم مهمـتر بـود و نگرانی‌هـای سیاسـی بویـژه از دیـد رهـبران آموزشـی، بسـیار جـدی بودنـد. بـا ایـن حـال، بـا توجـه بـه نقـش کلیسـای کاتولیـک در مدیریـت، در حالـی کـه رهـبران مذهبـی و سـکولار در مورد تقسـیم قـدرت و مسـئولیت چانـه می‌زدنـد، ساز و کار ایجـاد دولـت آموزشـی بـه عقـب افتـاد. کبـک اولیـن وزارت آمـوزش عمومـی را در سـال ۱۸۶۸ راه اندخـت امـا در سـال ۱۸۷۵ تحـت فشـار کلیسـای کاتولیـک، کـه تنهـا خـودش را محـق ترویـج آمـوزش می‌دانسـت، لغـو کـرد. پـس از آن، کبـک تنهـا اسـتان بـدون وزیـر آمـوزش و پـرورش بـود.

بدیهـی اسـت کـه بسـیاری از مهاجرانـی کـه در بنـدر کبـک در امتـداد رود سـنت لـوران پراکنـده بودنـد، در مسـیر حرکتشـان بـه سـمت مناطـق غربی‌تـرِ ایـن قـاره از ایـن ایالـت می‌گذشـتند. همچنیـن، اقتصـاد کبـک تغییـرات مهمـی را از سر می‌گذرانـد و تنهـا در مونـترال مربیـان توانسـتند بـا واقع‌گرایـی ثابـت کننـد کـه بـرای جـبران پیامدهـای منفـیِ فرآیندهایـی ماننـد صنعتی‌سـازی نیـاز بـه مـدارس آشـکار می‌شـود.

- آموزش و پرورش در کنارهٔ غربی

در کنـارهٔ غـرب، مهاجـرت عامـل اصلـیِ شـکل‌گیریِ جنبـش تحصیـل گروهـی بـود کـه در سـاختاری کامـلاً متفـاوت از کنـارهٔ شرقـی ایـن قـاره ظاهـر شـد. در مـورد بریتیـش کلمبیـا تفـاوت اصلـی در ورود تعـداد قابـل توجـه آسـیایی‌ها بـود کـه بـا کار مـردان چینـی در معـادن کانادایـی و سـپس اشـتغال کارگـران بـه سـاخت راه آهـن آشـکار شـد. در اوایـل سـدهٔ بیسـتم مهاجـران ژاپنـی جمعیـت قابـل توجهـی را در صنعـت ماهی‌گیـری و بـه نسـبت کمـتری در دیگـر بسـترهای تجـارت و کشـاورزی تشـکیل می‌دادنـد. در مـتن جمعیتـیِ عمدتـاً انگلیسـی، مهاجـرت قابـل توجـه آسـیایی‌ها بـه نگرانـی در مـورد آینـدهٔ بریتیـش کلمبیـا بعنـوان یـک «اسـتان سـفید پوسـت» و رقابـت اقتصـادی رودررو دامـن زد. شـورش ضـد مهاجـران آسـیایی و فشـار توسـط گـروه هایـی ماننـد لیـگ اخـراج آسـیایی[13] در سـال ۱۹۲۳ منجـر بـه صـدور قانـون محـدود کـردن مهاجـرت آسـیایی‌ها (از جملـه منـع ورود چینی‌هـا) شـد. در جنـگ جهانـی دوم، ادامـهٔ نژادپرسـتی بـه ریشـه‌کن کـردن «ژاپنـی هـا» از روسـتاهای سـاحلی -حتـی آنانـی کـه در کانـادا بـه دنیـا آمـده بودنـد- و نیـز انتقـال

اجباری آنها به اردوگاه ها منجر شد.

- **دین و آموزش زبان اقلیت**

بسیاری از کشمکش‌های [حوزهٔ] آموزش مرتبط با مسایل مذهبی و زبانی بوده است. تأسیس مدارس محلی با نظارت دولتی همراه شد و جوامع را مجبور کرد به پیروی از هنجارهای تعیین شدهٔ آموزش رسمی تن دهند، هنجارهایی که با واقعیت این جوامع متنوع همخوانی نداشت. بعنوان مثال، گروه های مذهبی هرگز پذیرای برنامه‌های درسی مسیحیِ [عام] و مستقل از فرقه های موجود نبودند. اعتراض‌های آنها منجر به رشد نظام‌های موازیِ مدارسِ کاتولیک و پروتستان در کبک، ایجاد مدارس جداگانه در استان‌هایی مانند اونتاریو و نظام مدرسه‌ای کاملاً فرقه‌ای در نیوفاندلند شد. این تحولات مورد تأیید قانون اساسی سال ۱۸۶۷ بود؛ قانونی که نه تنها مدیریت آموزش و پرورش هر استان را به همان استان‌ها تفویض کرد بلکه مشروعیت مدارس مذهبی را در استان‌هایی که به کنفدراسیون ملحق می‌شدند، پذیرفت. با افزایش مهاجرت آسیایی‌ها و ذهنیت منفی که در قبال آن بوجود آمده بود، امر آموزش در کناره‌های غربی از بقیهٔ کانادا متمایز شد. یکی از تفاوت‌های قابل توجه در این زمینه برآمد گرایشی در روند برگزاری آزمون‌ها بود که یکی از این آزمون‌ها «آزمون هوش» - نخستین در نوع خودش- در اوایل سدهٔ ۲۰ بود. مربیان در استان بریتیش کلمبیا تا حدودی بیشتر از استان‌هایی مانند اونتاریو و بسیار بیشتر از کبک، آزمون «علمی» را بعنوان راه مناسبی برای طبقه‌بندی دانش آموزان به کار گرفتند. رهبران استان بریتیش کلمبیا به دانش آموزان آسیایی توجهی ویژه داشتند و در بررسی نتایج آزمون، تبار هر دانش آموز را در نظر می‌گرفتند. این یافته که دانش آموزان آسیایی تبار نمرات بهتری کسب می‌کردند مقامات آموزشی را شگفت زده کرد و آنها را برانگیخت تا نه تنها توضیحاتی را بر اساس ماهیت گزینشی مهاجرت بیابند بلکه با هدف آموزش «پیشرفت» به جمعیت انگلیسی‌تبارِ استان، به برگزاری این آزمون‌ها ادامه دهند.

- **مقبولیت رو به رشد آموزش عمومی**

تغییر استراتژی والدین می‌تواند دلیلی بر افزایش شمار کودکان در مدرسه و نیز برای افزایش طول دورهٔ آموزش در سدهٔ نوزدهم باشد. توسعهٔ سرمایه داری کشاورزی، تجاری و صنعتی حس ناامنی اقتصادی را تشدید کرد. دیگر همه دانستند که ثروت انبوه به همان سرعتی که به دست می‌آید می‌تواند از دست برود. ناامنی بارز مشاغل پر درآمد و کسب و کارهای موفق در ذهن والدینی که برای فرزندان خود برنامه‌ریزی می‌کردند جلوه گر شد. کاهش فرزندآوری یکی از پاسخ‌های خانواده‌ها به این شرایط بود تا بتوانند در آموزش آنها سرمایه‌گذاری بیشتری کنند. در میانهٔ سدهٔ نوزدهم، بسیاری از خانواده‌ها در سراسر کانادای انگلیسی زبان برای داشتن شمار کمتر کودکان، که از زندگی با کیفیت بالاتری برخوردار باشند، از بارداری جلوگیری می‌کردند. در دورانی که قوانین حضور اجباری در استان‌های کانادا (به جز کبک) در سال‌های پایانی سدهٔ نوزدهم به تصویب رسیده بود، تنها بخش قلیلی از خانواده‌ها فرزندانشان را در مدرسه ثبت نام نکرده بودند. برخی‌ها در قبال آموزش جبهه گیری می‌کردند، بویژه کسانی که تمایلی به پرداخت مالیات بیشتر نداشتند و یا آموزگار محلی را تأیید نمی‌کردند و یا کسانی که مایل به حفظ پیوند آموزش مذهبیِ رسمی و آموزش عمومی بودند. افسران در شهرها کودکان مدرسه گریز را جمع کرده (به ویژه فرزندان کارگران و مهاجران) و آنها را به مدارس شبانه‌روزی «صنعتی» می فرستادند. با این حال، این مقاومت بیشتر بخاطر شیوهٔ آموزش و نیز هزینه‌ها و مقاومت در قبال ضرورت آموزش عمومی بود. به هر رو، توافقاتی نظیر پذیرفتن مدارس محلی (مدارسی که با بودجهٔ نهادهای مذهبی تأمین می‌شد) به این درگیری‌ها پایان داد. در اکثر موارد از الزامات وجود قوانین اجباری، پیش از آن که قوانین امروزی بوجود آید، به خوبی استقبال شد.

- **انگیزه و الگوهای مصرف**

خوشبینی بسیاری از والدین که معتقد بودند آموزش آیندهٔ بهتری را برای فرزندانشان رقم خواهد زد، در درجهٔ اول به ارزش آموزش رسمی مربوط می‌شد. بر خلاف مروجان مدرسه که آموزش را در شکل‌گیری شخصیت، شکل دادن به ارزش‌ها، تلقین نگرش‌های سیاسی و اجتماعی و رفتار مناسب مهم می‌دانستند، بسیاری از خانواده‌ها از آموزش صرفاً برای این که کودکانشان خواندن، نوشتن و محاسبات را یاد بگیرند حمایت می‌کردند. جالب است که ارزش درک شده از آموزش رسمی لزوماً به معنای ارزش به پایان رسانیدن سطح خاصی [ازمدارج تحصیلی] نبود. در حالی که برخی از والدین فرزندان خود را به مدرسه می فرستادند تا اعتباری کسب کنند، بسیاری دیگر هر زمان که اولویت‌های دیگر اجازه می‌داد فرزندان خود را به مدرسه می‌فرستادند. نتیجه آن بود که حضور نوجوانان پسر در جوامعی که در آن مشاغل صنعتی فراوان بود بتدریج کاهش یافت. همچنین، حضور کودکان بطور فصلی متفاوت بود، بویژه در مناطق روستایی که در آن اقتضائات کاری خانواده در اولویت بود. هیچ سن خاصی در انتقال از مدرسه به محیط کار وجود نداشت. بلکه، در طول سال یا از سالی به سال دیگر، شمار کودکانی که سر کار می‌رفتند و یا در مدرسه حاضر می‌شدند متغیر بود. در اکثر موارد، خروج نهایی آنها از مدرسه لزوماً با اخذ مدرک تحصیلی همراه نمی‌شد.



- **استثنای کانادایی‌های فرانسوی**

با این حال، کانادایی‌های فرانسوی (هم در کبک و هم در دیگر استان‌ها) توجه کمتری به آموزش داشتند. اگر چه فرانسوی‌ها در میانهٔ سدهٔ نوزدهم راههای جلوگیری از بارداری را به کار می‌بستند اما این اقدام نسبت به گروه های دیگر بسیار کمتر بود. به این ترتیب تعداد کودکان فرانسوی زبان که به مدرسه می‌رفتند افزایش یافت، هر چند که میانگین شمار آنها به میزان قابل توجهی کمتر از میانگین دیگر مناطق بود. نرخ سواد فرانسویان در سطحی بسیار پایین‌تر از میانگین رایج کانادا در سال‌های نخست سدهٔ بیستم باقی ماند. بطور کلی، بیشتر فرانسوی‌ها همانند اکثر گروه های دیگر پس از ۱۸۵۰ و قبل از میانهٔ سدهٔ بیست، به دنبال کاستن شمار کودکان نبودند. استراتژی خاص تولیدمثل خانواده‌های فرانسوی زبان محصول عوامل بسیاری بود و عامل مهم در این میان، اهمیت کار کودکان در فعالیت‌های اقتصادی خانواده بود. فرانسوی‌ها اندکی بیشتر از دیگر گروه ها، با ترکیب نیروی کار اعضای خانواده به دنبال تأمین مادی و امنیت بودند. این استراتژی نه تنها در گسترش مناطق روستایی (هم در کبک و اونتاریو)، بلکه در تنظیمات کارمزدی در روستاها و شهرستان‌ها آشکار بود.

- **انقلاب آرام**

با آغاز سال ۱۹۶۰، وزارت آموزش عمومی در کبک بیش از ۱۵۰۰ شورای مدرسه و هر کدام با برنامه‌ها، کتاب‌های درسی و معیارهای فارغ‌التحصیلی ویژهٔ خود، راه‌اندازی کرد. در بسیاری از مناطق روستایی، کودکان سطوح مختلف مدرسه در یک کلاس مشترک حاضر می‌شدند. دولت لیبرال ژان لوسژ،[۱۴] نیاز به تغییر را احساس کرد و یک کمیسیون بزرگ تفحص در آموزش و پرورش به ریاست آلفونس- ماری پران[۱۵] راه انداخت که در ابتدا انقلاب آرام نام گرفت. دولت کبک در پاسخ به توصیه های این گزارش و به منظور ارتقای سطح آموزش عمومی فرانسوی‌ها و تولید نیروی کار بهتر، نظام آموزش را نوسازی کرد. کلیسای کاتولیک رهبری [در حوزهٔ آموزش] را به نفع دولت کنار گذاشت و سطح بودجهٔ تخصیص یافته به مدارس سراسر استان نیز افزایش محسوسی یافت.

تغییرات عمده در امر تحصیل در کبک از ویژگی‌های اصلی انقلاب آرام بود. با وجود مقاومت کلیسای کاتولیک، دولت کبک پیشرفت آموزشی را بعنوان راهبرد کلیدی برای تبدیل شدن به «ارباب خود در خانه»[۱۶] تلقی می‌کرد. تحصیلات علمی بالاتر بعنوان یک برنامهٔ «ملی» پیشنهاد شد، [با این هدف که] این آموزش منجر به احیای اقتصادی و فرهنگی بشود و فرانسوی‌های کبک بخشی از یک جامعهٔ کاملاً مدرن بشوند. در راستای آرمان‌های انقلاب آرام، ارزش آموزش برای کبکی‌ها به دو روش تشریح شد. در وهلهٔ نخست، رهبران تأکید کردند که میراث بالای بی‌سوادی و حضور کم دانش آموزان می‌بایست به منظور دستیابی به سطح اجتماعی مناسب و مدرنیته کنار گذاشته شود و آموزش بعنوان یک دارایی ذاتاً ارزشمند و مورد نیاز در تمدن معاصر ارتقا بیابد. وانگهی، نظام مدرسهٔ نوسازی شده برای تولید جامعهٔ مدرن کبک با تضمین رقابت اقتصادی طراحی شود. توانایی‌های علمی بیشتر و بهتر بویژه در ریاضیات و علوم بعنوان استراتژی مهمی برای غلبه بر ظلم و ستم بریتانیا پس از پیروزی ۱۷۶۳ تلقی شد. تأکید بسیار بر دین و علوم انسانی[۱۷] در مدارس فرانسوی‌زبان بلافاصله رها نشد، اما از اهمیت آنها بتدریج و از اوایل سال ۱۹۶۰ کاسته شد.

بحث برانگیزترین استراتژی در حوزهٔ قوانین زبان در سال ۱۹۷۰، لایحهٔ ۱۰۱ بود که به آموزش زبان فرانسوی برای فرزندان مهاجران وارد شده به این استان تأکید می‌کرد. این قانون به منظور نقض الگوی سنتی طراحی شده بود که در آن مهاجران بیشتر در پیوند با انگلیسی زبان‌ها بودند تا با جمعیت فرانسوی زبان استان. ارتقای ساختار آموزشی بعنوان یک پروژهٔ ملی در کبک از حمایت گسترده‌ای برخوردار شد. در واقع از سال ۱۹۶۰، مقامات و والدین در کبک با وجود افزایش مالیات عظیم برای تأمین مالی این تغییرات، با شور و شوق قابل توجهی از آموزش با کیفیت بالاتر حمایت کردند. والدین همچنین از روند کاهش فرزندآوری که امکان سرمایه‌گذاریِ آموزشی بیشتری را برای کودکان فراهم می‌کرد، استقبال کردند. در طول ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۶۰، نرخ تولد در کبک به شدت کاهش یافت و میانگین استانی نرخ جمعیت از وضعیت سابق خود در بالاترین سطح در کانادا و ایالات متحده به پایین‌ترین نقطه رسید. جالب توجه است که هر دوی رهبران مذهبی و سکولار در کبک مخالف این روند بودند چراکه تهدیدی محسوب می‌شد برای کاهش اهمیت جمعیت فرانسوی زبان. با وجود این مخالفت، والدین بعنوان بخشی از استراتژی تحول تولید مثل، اندازهٔ خانواده را بطور بی سابقه ای کوچک کردند.

- **تغییر رویکردها نسبت به آموزش و پرورش در کانادا**

از مشخصه های توسعهٔ نظام مدارس عمومی در سدهٔ نوزدهم یکدست کردن کتاب‌های درسی، آموزش معلمان، سازمان‌دهی کلاس‌های درس و برنامهٔ درسی بود. کودکان همچون خمیر مجسمه سازی بودند که می‌شود آن را به اشکال مورد نظر درآورد. اما در طول زمان، نگاه نو به کودکان بعنوان افرادی ذاتاً متمایز با پتانسیل‌های متفاوت (یعنی بعنوان نهال‌هایی که باید با توجه به نوع آنها کشت شوند) جایگزین نگاه پیشین شد. این نگرش در قبال کودکان منجر به گسترش برنامه‌های جدید آموزشی (به خصوص در پایهٔ دوم) شد که منطبق با توانایی‌های متفاوت دانش آموزان طراحی شده بود. مهمتر از همه، دوره های فنی و حرفه‌ای برای دانش آموزانی طراحی شد که برای آموزش‌های علمی سطوح بالاتر آمادگی نداشتند. جای تعجب نیست که معیارهای مورد استفاده در این زمان برای تقسیم کودکان در دوره های مختلف آموزشی بیشتر انعکاس دهندهٔ تعصبات فرهنگی و اجتماعی بود تا ارزیابی‌های عقلانی. اقداماتی مانند آزمون هوش، که در سال ۱۹۲۰ طراحی شد، بیشتر خواستهٔ مدیران مدرسه را برآورده می‌کرد تا توانایی دانش آموزان را. اما با این حال، این آزمون‌ها برای رتبه بندی دانش آموزان در دوره های مختلف تحصیلی بود و پس از دورهٔ ابتدایی از آنها استفاده می‌شد. در طول سدهٔ بیست در این رویکرد بطور مداوم تجدید نظر شد. به ویژه پس از جنگ جهانی دوم، که گسترش مؤسسات آموزش عالی روش جدیدی را برای طبقه بندی دانش آموزان در برنامه‌های مختلف ارایه کرد. درطول این سال‌ها، بحث‌های آموزشی بیشتر بر محتوای برنامهٔ درسی مناسب برای گروه های سنی مختلف معطوف بود.

- **فرهنگ و تبعیض در آموزش**

شاخصهٔ تاریخ آموزش و پرورش در کانادا تعارض و کشمکش دایم بر سر آموزش زبان اقلیت بود. بیشتر این اختلافات بر سر

فرانسوی زبان‌های خارج از کبک بوده است. اما به تازگی مسئلهٔ زبان انگلیسی، زبان‌های کبکی و همچنین آموزش زبان مادری مهاجران به فرزندانشان را نیز تحت تأثیر قرار داده است. این درگیری‌ها انعکاس دهندهٔ این واقعیت است که در طرح و گسترش تحصیل عمومی رایج در میان سیاست‌گزاران و خانواده‌ها دیدگاه های متضادی وجود داشته است. همچنین، در مفهوم آموزشِ رایج تفاوت آشکاری میان زنان و مردان وجود داشته است. ساختمان‌های ایده آل مدارس عمومی میانهٔ سدهٔ نوزدهم شامل ورودی‌ها، کلاس‌های درس و محله‌ای گذران زنگ تفریح بصورت جداگانه برای پسران و دختران بود. علاوه بر این، تبیین جدیدی از خانواده، بعنوان واحدی خردتر از یک واحد اقتصادی تولیدی که بر اساس دلبستگی عاطفی به هم پیوند دارند، با این تفکر همراه شد که دختران باید برای مسئولیت‌های خانواده تربیت شوند و پسران بعنوان نان‌آور آموزش ببینند.

در اواخر سدهٔ نوزدهم، دختران در برنامه‌های اقتصادی خانه برای یادگیری مهارت آشپزی و شستشو شرکت می‌کردند و پسران، بویژه از خانواده‌های طبقهٔ کارگر، مهارت‌های دستی مربوط به تولید کارخانه را می آموختند. آرمانی بودن نقش زنان بعنوان همسر و مادر و همچنین فقدان نسبی فرصت‌های شغلی دیگر برای زنان، به زنانه شدن نیروی آموزش مدارس ابتدایی کمک کرد. با این باور که خانه فضای مناسبی برای زنان است، زنان جوان مجرد آموزگاران مطلوبی برای کودکان جوان‌تری بودند که می‌توانستند از کیفیت پرورش ظاهراً ذاتی خود بهره‌مند شوند. به معلمان زن حقوق کمی پرداخت می‌شد و تحت نظارت مردانی بودند که خود را مربیان واقعی قلمداد می‌کردند. حتی در اواخر سدهٔ بیستم، بسیاری از الگوهای پیشین بدون تغییر باقی ماند. بنابراین تاریخچهٔ آموزش و پرورش برای مردان و زنان کاملاً متفاوت بوده است. آموزش و پرورش رسمی نیز پیامدهای مختلفی برای کانادایی های غیر اروپایی داشت. اشتیاق مربیان برای تشویق جذب مردم بومی پس از دورهٔ نوول فرانس نیز بدون تغییر ادامه یافت. در سده‌های نوزدهم و بیستم، مدارس شبانه‌روزی یک استراتژی مهم برای جدا کردن کودکان بومی از خانواده‌هایشان بود.



به تازگی، مربیان رسمی تلاش‌هایی را برای همکاری با مردم بومی در توسعهٔ برنامه‌های آموزشی دارند که در این برنامه‌ها به هویت فرهنگی احترام گذاشته می‌شود. تاریخ آموزش و پرورش کانادا همچنین استقرار مدارس جداگانه در سدهٔ نوزدهم برای سیاه‌پوستان در اونتاریو و نوول اکوس و مقررات ویژه‌ای برای آسیایی‌ها را در بر می‌گیرد. چنین تبعیضاتی دیگر سیاست رسمی در کانادا نیست، اما نژادپرستی غیررسمی هنوز هم در برخی از برنامه‌های آموزشی و کتاب‌های درسی به چشم می‌خورد.

- نتیجه گیری

تاریخچهٔ آموزش در کانادا، مانند سایر کشورهای غربی، همگام با رشد آموزش رسمی با بودجهٔ مالیات و تحت نظارت دولت بوده است. این رشد ناشی از دغدغه هایی در مورد رفتار فرهنگی، اخلاقی و سیاسی، ظهور یک اقتصاد کار مزدی، تغییر مفاهیم مربوط به دوران کودکی و خانواده و سازماندهی مجدد و کلی جامعه و شیوع آن مؤسسات بوده است. در اواخر سدهٔ بیستم، آموزش بخشی از یک شبکهٔ سازمانی بود که بیمارستان‌ها، شرکت‌ها، زندان‌ها، و سازمان رفاه را نیز شامل می‌شد. گروه های گوناگون به روش‌های مختلف گاهی اوقات با طرح رسمی و گاهی اوقات به انتخاب خود شاهد این توسعه بوده‌اند. در نتیجه، روایت‌های گوناگونی از آموزش و پرورش کانادا و تفاوت‌های مهم در گرایش‌های گوناگون آن وجود دارد.■

---

1 The Canadian encyclopedia. www.thecanadianencyclopedia.ca/en/
2 Nouvelle France
3 Petites écoles
4 Jesuits
5 Ursulines
6 Récollets
7 Congregation of Notre Dame
8 Université Laval
9 British North America
10 Egerton Ryerson
11 Jean-Baptiste Meilleur
12 John Jessop
13 Asiatic Exclusion League
14 Jean Lesage
15 Alphonse-Marie Parent
16 Maîtres chez nous!
17 Humanities

نخستین اقوام و زبان‌ها[1]

برگردان: فاطمه زرع کار

۱. خاستگاه بومیان

صدهزار سال قبل و در آغاز عصر یخبندان، تقریباً تمامی منطقهٔ شمالی قارهٔ آمریکا پوشیده از یخ بوده است. با این حال، این قاره پیش از حضور اروپاییان به منظور اشغال موقت آن از سدهٔ دهم، که بعدها و در سدهٔ شانزدهم به استعمار کامل ایشان درآمد، خالی از سکنه نبوده است. تاریخ دقیق حضور اقوام بومی کانادا مشخص نیست، اما یافته‌های باستان‌شناسانه حاکی از آن است که شرق کشور کانادا از قریب به دوازده هزار سال پیش زیستگاه بشر بوده است. این در حالی است که ورود نخستین ساکنان به دیگر نقاط قارهٔ آمریکا به بیش از سی‌هزار سال پیش باز می‌گردد. مع‌الوصف، این مناطق همچون قلمرو یوکون[2] یخبندان را تجربه نکرده‌اند، حال آنکه تا ده هزار سال پیش بخش بزرگی از سرزمین کانادا را یخ فرا گرفته بود. به همین علت است که عموماً آغاز حضور بومیان و اشغال کشور کانادا را به این دوران نسبت می‌دهیم.

۲.۱. مهاجرت‌های آسیایی

به دلیل شمار بیش از اندازهٔ فرضیه‌های موجود در ارتباط با ریشهٔ حقیقی بومیان و عدم اتفاق نظر دانشمندان در این مورد، این موضوع همواره در حد حدس و گمان باقی مانده است.

یکی از رایج‌ترین فرضیات موجود ما را به این باور سوق می‌دهد که طوایف مغول و سیبریایی در قالب دسته‌های کوچک شکارچی و از طریق تنگهٔ برینگ[3] از آسیا مهاجرت کرده‌اند (این تنگه نام خود را از ویتوس برینگ[4] دریانورد دانمارکی و در خدمت روس‌ها و همچنین کاشف این منطقه در سال ۱۷۲۸، گرفته است).

چنین احتمال می‌رود که در آن زمان سطح آب دریا بسیار پایین بود به گونه‌ای که بخشی از



تنگه که دشتی با پهنای حدود هزار کیلومتر را در خود جای می‌داده همواره خشک بوده و بدین ترتیب عبور میان دو قاره امکان‌پذیر می‌شده‌است.

بازگشت بومیان به شمال قارهٔ آمریکا و اشغال قسمت اعظمی از سرزمین آمریکای شمالی از جمله کانادا به دوران پس از عقب‌نشینی یخبندان‌ها به سوی قطب شمال باز می‌گردد (هشت هزار سال پیش). با اشغال تمام قاره در امتداد سواحل اقیانوس آرام تا دماغهٔ جنوبی آمریکای شمالی، امپراتوری‌های بزرگی همچون اینکا[5] و آزتک[6] در این منطقه بوجود آمدند. دیگر گروه‌های شکارچی به شمال بازگشتند و تا «دریاچه‌های بزرگ»[7] و فراتر از آن، تا اقیانوس اطلس پیشروی کردند. طوایف مغول که از دیرباز همواره به عنوان اجداد تمامی بومیان امروزی شناخته می‌شوند، بقایایی از فرهنگ شکارچیان کلوویس[8] را به جای گذاشته‌اند. کلوویس نام دهکده‌ای است در مکزیک نو که در سال ۱۹۳۲ محل کشف شماری سرنیزه و نوعی ابزار تراشیده شده با فنی خاص بوده است. در ادامهٔ این روند، شاهد کشف آثاری مشابه در صد منطقهٔ دیگر در جنوب کانادا، آمریکا و پاناما هستیم. مدت‌های مدیدی است که تاریخچهٔ تکوین بومیان بر دو دیدگاه استوار است، نخست اینکه قارهٔ آمریکا تنها از دوازده‌هزار سال پیش سکونتگاه بشربوده است و دیگر اینکه ساکنان امروزی این قاره از نوادگان اقوام مغول آسیایی هستند.

۳.۱. دیگر نظریه‌های ممکن

با اینحال برخی اکتشافات باستان‌شناسی به دست آمده در طی ده سال اخیر، موجب دگرگونی این دیدگاه های قدیمی‌شده‌است. امروزه بر این باوریم که بومیان آمریکا لزوماً اولین بومیان قارهٔ آمریکا نیستند بلکه پیش از آنها طوایف دیگری در آنجا حضور داشته‌اند. چنین است که چگونگیِ رشد، چند گونگی و شمار بزرگ زبان‌های بومی آمریکا، که گاهی هیچ‌گونه رابطهٔ زبان‌شناسانه میانشان حاکم نیست، به درستی توضیح داده نمی‌شود. به‌علاوه، آزمایش‌های ژنتیکی حاکی از آن است که برخی گروه‌های بومی هیچ‌گونه پیوند خویشاوندی با هم نداشته‌اند. چه می‌شود که برای مثال، محله‌ایی از نوع «شکارچیان کلوویس» در قارهٔ آسیا، چه در روسیه و چه در مغولستان، یافت نمی‌شود درحالی‌که این مناطق به ظاهر خاستگاه

این فرهنگ می‌باشند؟
در واقع اعتقاد به نظریۀ سنتی «پل میان‌قاره‌ای آمریکا و آسیا» از طریق تنگۀ برینگ تنها در حدود چهارده هزار سال پیش امکان‌پذیر است. با وجود این، عده‌ای از باستان‌شناسان معتقدند که پیش از این تاریخ نیز برخی گروه‌ها در قارۀ آمریکا سکونت داشته‌اند. به عقیدۀ برخی دانشمندان، ورود مهاجران به سواحل شمالی به هفده هزار سال قبل یعنی عصر عقب‌نشینی یخ‌های مناطق شمالی باز می‌گردد.

۱.۳.۱. بومیان اقیانوس آرام

برخی دیگر از دانشمندان بر این باورند که نخستین ساکنان احتمالاً با قایق از اقیانوس اطلس عبور کرده و در ابتدا به آمریکای جنوبی رسیده‌اند. شماری اسکلت انسانی با قدمت پانزده هزار سال در شیلی کشف شده‌است. از این رو شمار زیادی از انسان‌شناسانِ دارای شهرت بین‌المللی، پس از کشف «مرد کنویکی»[۹] مشهور درسال ۱۹۹۶ در سواحل رودخانۀ کلمبیا در ایالت واشنگتن، به نقض تعبیر «پل بین‌المللی» پرداختند که به طرز گسترده‌ای رواج یافته بود. با وجود قدمت تقریباً نُه هزار سالۀ این اسکلت، جمجمۀ کشیده و صورت باریک آن با توصیفاتی که عموماً از جماعت بومیان ارایه می‌شود، مغایرت دارد. دنیس استنفورد،[۱۰] باستان‌شناس آمریکایی، معتقد است که خصوصیات این اسکلت شباهت بیشتری به اقوام جنوب‌شرقی آسیا، اهالی پولینزی و یا نخستین بومیان جزیرۀ هوکایدو[۱۱] در ژاپن دارد.
علاوه بر این، طی سال‌های اخیر محدوده های باستانی دیگری کشف شده‌اند از جمله میدوکرافت[۱۲] در ایالت پنسیلوانیا[۱۳] (با قدمت پانزده‌هزار سال) و روستاهای اولدکرو[۱۴]و بلوفیش[۱۵] در آلاسکا (با قدمت بیش از بیست‌هزار سال). در عین حال از دیگر مناطق باستانی نباید غافل شد از جمله پدرا فورادا[۱۶] در برزیل (با قدمت حدود بیست‌هزار یا پنجاه‌هزار ساله) و همچنین اِل‌سِدرال[۱۷] و تلاپاکویا[۱۸] در جنوب مکزیک و مربوط به سی‌وپنج هزار سال پیش.

۲.۳.۱. ساکنان اروپایی

تازه‌ترین نظریه بر این عقیده استوار است که حدود نوزده هزار سال پیش گروهی از مهاجران اروپایی وارد قارۀ آمریکا شده‌است.

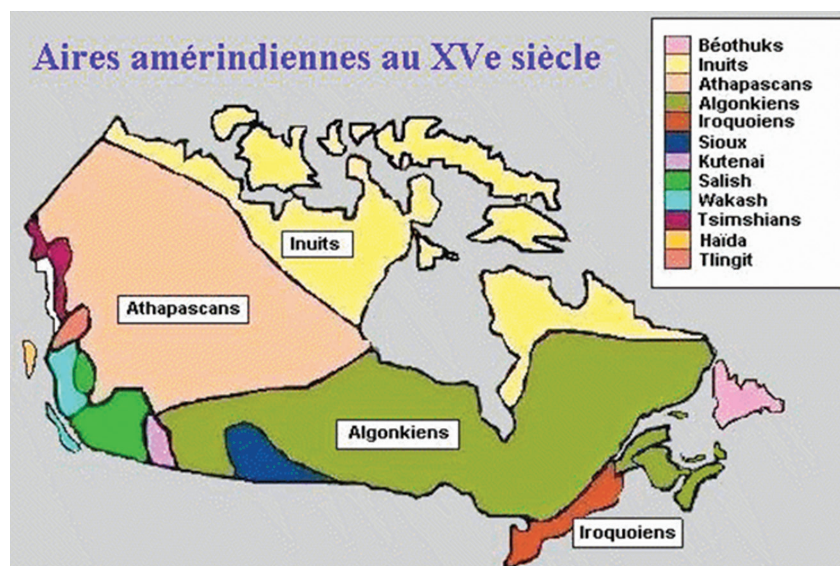
تحقیقات انجام گرفته منجر به کشف تشابهات ژنتیکی میان برخی جماعت‌های سرخ‌پوست و مردم اروپای غربی[۱۹] بویژه اسپانیا، پرتغال و جنوب فرانسه شده‌است. پیرو یافته‌های دو تن از باستان‌شناسان آمریکایی (دنیس استنفورد و بروس برادلی)،[۲۰] اقوام اروپای غربی توانسته‌اند با استفاده از قایق‌های ساخته شده از پوست حیوانات، سواحل یخچالی پیشین را که اقیانوس اطلس شمالی را فرا گرفته بودند و نیز بخشی از قارۀ آمریکا را تحت سلطۀ خود درآورند. تحقق این امر به حدود هجده هزار سال قبل از کریستف کلمب باز می‌گردد، یعنی به دورۀ پیش از استفادۀ احتمالی اقوام آسیایی از «پل میان سیبری و آلاسکا». تاریخ تقریبی ورود آسیایی‌ها به این مناطق کمتر از سیزده هزار و پانصد سال تخمین زده می‌شود. بدین ترتیب، اقوام اروپای غربی تمام مناطق شرقی آمریکای شمالی را به استعمار خود درآوردند، اما به پیشروی خود پیش از رسیدن به صحرای آمریکایی و توندرای کانادایی پایان دادند و گروهی از ایشان راهی آمریکای جنوبی شدند. تسخیر قاره توسط «شکارچیان کلوویس» احتمالاً به عقب‌نشینی این قوم به سمت جنوب منجر شده‌است.
این بحث را با اظهارات دنیس استنفورد، باستان‌شناس آمریکایی و مدیر پیشین دپارتمان انسان‌شناسی مؤسسۀ اسمیتسونیان[۲۱] در واشنگتن به پایان می‌بریم:
«امروزه دانشمندان در حال بازنویسی تاریخ مردم دنیای‌نو[۲۲] هستند، تاریخی بس طولانی‌تر و پیچیده‌تر از آنچه تا کنون تصور می‌شده‌است. در واقع به نظر می‌رسد که این قاره از عهد دقیانوس در مستعمرۀ گروه‌های وسیعی از اقوام با ریشه‌های متفاوت بوده است. برخی از آنها از طریق خشکی و عده‌ای دیگر از طریق دریا بویژه اقیانوس اطلس و آرام پا به این قاره گذاشته‌اند. هرچند نتایج جدید بدست آمده همچنان مورد مشاجره است، اما به نظر می‌رسد توصیفاتی که تا در کتب تاریخ ارایه می‌شد، امروزه بی اعتبارند».
به علاوه از دیدگاه زمین‌شناسانۀ صرف، قارۀ آمریکای شمالی از حدود پنجاه‌هزار سال پیش قابل سکونت بوده است. آنچنان که عیان است، این احتمال تنها در مورد مناطقی صدق می‌کند که خالی از یخبندان بوده‌اند همچون یوکون. آثار به دست آمده در این منطقه حاکی از حضور بشر در آن از بیست و چهار هزار سال پیش و حتی، بنا به برخی گمانه ها، از چهل هزارسال پیش می‌باشد.
مناقشات موجود هرچه که باشند، نمی‌توان منکر شد که سکونت در آمریکا نه در یک زمان، بلکه به صورت مهاجرت‌های گوناگون و پیاپی در طی هزاران سال گسترش یافته‌است. ترتیب اشغال قارۀ آمریکای شمالی و جنوبی حقیقتاً ناشناخته مانده است. اگر با دانشمندان هم‌عقیده شویم، چنین احتمال می‌دهیم که بومیان این مناطق از اهالی آسیا، اروپا و اقیانوسیه بوده‌اند که در پی صلح و جنگ‌ها در هم آمیخته‌اند. به این ترتیب می‌توان مدعی شد که جوامعی با ریشه‌های گوناگون پیاپی و پیش از پراکنده شدنشان به دنبال مهاجرت‌ها و تغییرات آب و هوایی، در قارۀ آمریکا ساکن بوده‌اند. می‌توان با یقین گفت که کاشفان اروپایی تمدن‌هایی با تاریخچه‌ای بس پیچیده و کهن را کشف کرده‌اند.
اکثریت اهالی بومی کانادا از طریق شکار و برداشت محصول امرارمعاش می‌کرده‌اند. این سبک زندگی که بهره برداری بیش از اندازۀ منابع طبیعی را به دنبال داشته موجب جابجایی مداوم و گروهی این مردم به منظور دسترسی به زمین‌های جدید قابل برداشت می‌شده‌است. با این حال ظاهراً دو منطقۀ ساحل اقیانوس آرام (که امروزه استان کلمبی بریتانیک[۲۳] را شامل می‌شود) و جنوب اونتاریو[۲۴]و یا به بیان دقیق‌تر منطقۀ دریاچه‌های بزرگ، بیشترین جوامع یکجانشین را در خود جای می‌داده‌اند. اقیانوس آرام به لحاظ برخورداری از منابع بی‌شمار (ماهی‌گیری) و جنگل‌های مرطوب، قطعاً پرجمعیت‌ترین منطقه بوده است. این منطقه، پیش از ورود اروپاییان، متمرکزترین بخش کشور کانادا از حیث جمعیت ساکن در آن بوده است تا جایی که احتمالاً نیمی از مردمان بومی این کشور در آنجا ساکن بوده‌اند. در منطقۀ جنوبی اونتاریو، به دلیل آب و هوای خوب و زمین حاصلخیز، شرایط مناسب‌تری از جهت کشاورزی (بویژه برای کاشت ذرت، کدو و لوبیا) فراهم بوده‌است.

۲. گروه‌های بومی

پیش از هجوم اروپایی‌ها به کانادا، بخش مهم جمعیت این کشور را هفت گروه اصلی بومیان تشکیل می‌داده‌اند : اینوویت‌ها،[۲۵] بئوتوک‌ها،[۲۶] آلگون‌کیان‌ها،[۲۷] ایروکوآیان‌ها،[۲۸] سیوها،[۲۹] بومیان ساحل اقیانوس آرام و بومیان رشته کوه‌های کوردیلر[۳۰] [واقع در کرانۀ غربی کانادا در

گروه‌های اصلی	زیر گروه ها	سکونت گاه
اینوویت	آلئوتیان[۳۱]، اینوویت و یوپیک[۳۲]	سرزمین شمالگان[۳۳] و شمال کانادا (یوکون، سرزمین‌های شمال‌غربی و نوناووت)[۳۴]، همچنین لابرادور[۳۵] و کبک (ساحل شمالی)
بئوتوک	-	تغ نوو[۳۶]
آلگونکیان	آلگونکان[۳۷]، میک ماک[۳۸]، مالسیت[۳۹]، مونتانی[۴۰] (اینو)[۴۱]، ناسکاپی[۴۲]، اوتاوایی[۴۳]، نیپسینگ[۴۴]، اوجیبوه[۴۵]، کری[۴۶] و بومیان پره ری[۴۷]	ماریتیم[۴۸] در رشته کوههای راکی[۴۹]
ایروکوآیان	هورون[۵۰]، پتان[۵۱]، نوتر[۵۲]، ایروکوآهای[۵۳] عضو «پنج تیره»[۵۴]	دریاچههای شامپلن[۵۵]، اونتاریو، سیمکو[۵۶] و هورون
سیو	-	جنوب غربی دریاچهٔ وینیپگ[۵۷] و مانیتوبا[۵۸]
سواحل اقیانوس آرام	تلینگی[۵۹]، هایدا[۶۰]، تسیمشیان[۶۱]، کوآکیوتل[۶۲]، بلاکولا[۶۳]، نوتکا[۶۴]، سالیش[۶۵]	آلاسکا، یوکون، کلمبی بریتانیک
کوردیلر	سالیش، کوته نای[۶۶]، شیلکوتان[۶۷]، پورتور[۶۸]، تستسوت[۶۹]، تهلان[۷۰] و تاگیش[۷۱]	جنوب کلمبی بریتانیک و رشته کوههای راکی

کنار اقیانوس آرام]:



نقشهٔ زیر به روشنی نمایانگر اقامتگاه اقوام نامبرده می‌باشد:

توصیفات ذکر شده به ما یادآوری می‌کنند که تمام سرزمین کانادای کنونی در اشغال این اقوام نبوده است. تنها نواحی بومی‌نشین امکان اسکان اقوام گوناگون را داشته‌اند. مثلاً می‌دانیم که اقوام اینوویت در واقع تنها در مناطق ساحلی شمال بزرگ[۷۲] سکونت داشته‌اند، به نحوی که خلیج هادسون[۷۳] و جیمز[۷۴] بطور کامل در اختیار ایشان بوده‌است. اقوام دیگری همچون آتاپاسکان‌ها[۷۵] و آلگون‌کیان‌ها نیز وجب به وجب سرزمین محل سکونت خود را در اختیار نداشته و ناگزیر به شکل پراکنده و دور از یکدیگر زندگی می‌کرده‌اند.

در مناطق ساحلی اقیانوس آرام (کلمبی بریتانیک)، اقوام تلینگی، هایدا، تسیمشیان، کوآکیتول، بلاکولا، نوتکا و سالیش دهکده‌های دایمی را در طول سواحل و در مسیرهای قابل کشتیرانی بنا کردند. امرار معاش آنان از طریق ماهی‌گیری بوده و زیستگاهشان شامل خانه‌هایی چوبی و محصور در خاکریزهای دفاعی بوده است. آنان سده‌ها بزرگترین بازرگانان کانادای بومی به شمار می‌آمده‌اند. ساکنان ساحل، برای جابجایی از طریق دریا، قایق‌هایی را ساخته بودند که در مقایسه با تولیدات اقوام بومی دیگر بزرگ‌تر و در عین حال، ظریف‌تر بودند. جمعیت کلی آن زمان بیش از صدهزار نفر تخمین زده می‌شود.

در پره‌ری کانادا (آلبرتا،[۷۶] ساسکاچوان[۷۷] و مانیتوبا)، برخی اقوام مهاجر همچون نپ‌ی‌سینگ، اوجیبوه، کری، سیو، آسینی‌بوآن[۷۸] و دیگر بومیان دشت‌بزرگ[۷۹]]در آمریکای شمالی[از طریق برداشت محصول و شکار بوفالو امرار معاش کرده و در روستاهای موقتی زندگی می‌کردند. پیش از دسترسی به اسب و سلاح گرم، بومیان این مناطق در شکار بوفالو، صرف‌نظر از هر نوع گوشت شکاری دیگری، افراد قابلی بوده‌اند. فراوانی حیرت‌آور جمعیت این حیوان، خطر مواجهه با کمبود مواد غذایی را از بین می‌برد. قبل از استعمار آمریکا توسط اروپاییان (که به آغاز سال‌های ۱۸۰۰ بازمی‌گردد)، حدود سی و سه هزار بومی در سرزمین کنونی دشت‌های کانادا مستقر بوده‌اند.

منطقهٔ دریاچه‌های بزرگ (اونتاریو) تحت فرمانروایی اقوام آلگون‌کیان و ایروکوآیان بوده است. ایروکوآیان‌ها شامل اقوامی همچون هورون‌ها، ایروکوآها، پتان‌ها و نوترها هستند. هورون‌ها- که نام حقیقی آنان «ویاندوت»[۸۰] و به معنای «مردم جزیره‌نشین» است- در نقطهٔ مرزی جنوب شرقی دریاچه‌ای با همین نام (هورون) و همچنین در چهار راه شمال-جنوب شبکهٔ بازرگانی آمریکای شمالِ بومی‌نشین ساکن بوده‌اند. این اقوام در منطقه‌ای با مساحت تقریبی ۲۳۰۰ کیلومتر مربع و با نام قدیم هورونی[۸۱] سکونت داشته‌اند. آنان گوشت

شـکار را بـا محصـولات کشـاورزی مبادلـه می‌کرده‌انـد. سـاختار اجتماعـی ایروکوآیان‌هـا، بـه دلیـل سـکونت دایمـی، در مقایسـه بـا آلگون‌کیان‌هـا منسـجم‌تر بـوده اسـت.

جنـوب و شرق دریاچـهٔ اونتاریـو محـل سـکونت اقـوام ایروکـوآ بـود کـه عضـو اجتـماع پنـج تیـره بودنـد (تسـونون‌توآن‌ها[۸۲] یـا سِـنِکاها،[۸۳] گویوگوآن‌هـا[۸۴] یـا کایوگاهـا،[۸۵] اونونتاگه‌هـا[۸۶] یـا اونونداگاهـا،[۸۷] اونِیوت‌هـا[۸۸] یـا اونِیداهـا،[۸۹] آگنی‌ه‌هـا[۹۰] یـا فرانسـوی‌ها و مواک‌هـا[۹۱] یـا انگلیسـی‌ها) و بعدهـا تبدیـل بـه شـش تیـره شـدند. آنـان بـر جاده‌هـای اصلـی و اتصـال دهنـدهٔ ساحل بـه داخـل کشـور نظارت داشـتند. مجمـوع پنـج تیـره، در اوج شـکوفایی خـود، سرزمیـن وسـیعی واقـع در حاشـیهٔ دریاچه‌هـای اونتاریـو، هـورون و اِریـه[۹۲] را در اشـغال خـود داشـته‌اند. امـروزه ایـن منطقـه در ایـالات نیویـورک، پنسـیلوانیا، جنـوب اونتاریـو و کبـک قـرار دارد.

ایروکوآهـا (ریشـهٔ ایـن واژه ایریناخـوآو[۹۳] اسـت. ایـن لقـب انتخـاب دشـمنان ایـن قـوم و بـه معنـای «زبـان مـار» می‌باشـد) یکـی از مردمانـی هسـتند کـه بـا نـام «بومیـان جنـگل» شـناخته می‌شـوند و در دهکده‌هایـی بـا حـدود دو هـزار نفرجمعیـت، سـاکن بوده‌انـد. بـا ایـن حـال، ایروکوآهـا نـام اوده‌نوسـونی[۹۴] را بـرای خـود برگزیـده بودنـد کـه بـه معنـای «سـاکنان خانه‌هـای طویـل» اسـت. علـت انتخـاب ایـن نـام اقامـت در مسـکن‌های طویـل بـا ظرفیـت شـش الـی هشـت خانـوار بـوده اسـت. آنهـا خشـن‌ترین جنگجویـان قـارهٔ آمریـکا بودنـد و در سـال ۱۶۴۹ موفـق بـه نابـودی سرزمیـن هورونـی[۹۵] شـدند. از سـال ۱۶۰۰ طوایـف بومـی ایالـت نیویـورک، اتحادیـهٔ ایروکـوآ ملقـب بـه «اتحادیـهٔ پنـج تیـره» (یـا اوده‌نوسـونی) را پایه‌گـذاری کردنـد. ایـن اتحادیـه پـس از پیوسـتن اقـوام توسـکارورا[۹۶] در سال ۱۷۲۲«اتحادیـهٔ شـش تیـره»[۹۷] نـام گرفـت. ارتبـاط میـان طایفـه هـای مختلـف اتحادیـه از طریـق قانـون گایاناشـاگوآ[۹۸] یـا «قانـون عظیـم وحـدت» میسر می‌شده‌است. هورون‌هـا بـه وفادارتریـن هم‌پیمانـان فرانسـوی‌ها تبدیـل شـدند. ایـن ائتلاف در سـال ۱۶۱۵ و بـه سرپرسـتی سـاموئل دوشـامپلین[۹۹] شـکل گرفـت امـا عمـر چندانـی نداشـت و در سـال ۱۶۴۹ بـا برکنـاری هورون‌هـا توسـط پنـج تیـرهٔ ایروکـوآ بـه کار خـود پایـان داد. شـمار اعضـای اتحادیـه در سـال ۱۷۴۰ بیـن ۴۰۰ الـی ۱۰۰۰ نفـر ثبـت شـده و ایـن رقـم در سـال ۱۸۲۹ از ۱۷۹ نفـر تجـاوز نکرده‌اسـت.



دهکدهٔ اقوام هورون در سدهٔ شانزده

قسـمت اعظمـی از کانـادای کنونـی، بویـژه مناطـق برخـوردار از منابـع غنـی گوشـت شـکاری، منطقـهٔ بوکلیـه[۱۰۰] و رشـته‌کوه‌های آپالاچـی،[۱۰۱] در اشـغال آلگون‌کیان‌هـا بـوده اسـت. اقـوام گوناگـون تشـکیل دهنـدهٔ ایـن گـروه بـه شرح ذیـل می‌باشـند: آلگون‌کان‌هـا، میک‌ماک‌هـا، آبه‌ناکی‌هـا،[۱۰۲] مالسـیت‌ها، مونتانی‌هـا (اینوهـا)، ناسـکاپی‌ها، اوتاوایی‌هـا، نیپسـینگ‌ها، اوجیبوه‌هـا، کری‌هـا و بومیـان دشـت‌های کانـادا (پـره‌ری). طوایـف میک‌مـاک، مالسـیت و ناسـکاپی در بخـش شرقـی و بومیـان دشـت‌های کانـادا در آلبرتـا زندگـی می‌کرده‌انـد. آلگون‌کیان‌هـا اساسـاً از اقـوام مهاجـر بوده‌انـد، محـل سکونتشـان در چـادر بـوده و از طریـق شـکار (گـوزن عظیم‌الجثـه، گـوزن شـمالی، آهـو، سـگ آبـی و خرگـوش صحرایـی) و ماهی‌گیـری امرارمعـاش می‌کرده‌انـد. آلگون‌کیان‌هـا از میـوه هـای گوناگـون بـه عنـوان مکمـل غذایـی اسـتفاده می‌کرده‌انـد.

در شـمال‌شرقی درهٔ سـن‌لوران[۱۰۳] (کبـک)، بـه طایفـهٔ آلگون‌کـی کـه متشـکل از گروه‌هـای آبه‌ناکـی، ناسکاپی، کـری، آلگون‌کان، میک‌ماک (یـا میک‌مـاک)،[۱۰۴] مونتانـی (اینـو) و مالسـیت می‌باشـد، برخـورد می‌کنیـم. شـمار وسـیعی از آبه‌ناکی‌هـا در ایـالات نیوانگلنـد آمریـکا سـاکن بـوده و مالسـیت‌ها و میک‌ماک‌هـا نیـز در ماریتیـم سـکونت داشـته‌اند.

بئوتوک‌هـا (کـه امـروزه منقـرض شـده‌اند) نخسـتین مردمـان سـاکن در سـواحل جزیـرهٔ نیوفاندلنـد بوده‌انـد. قـوم آلگون‌کیـان در فصـل تابسـتان در چـادر و در زمسـتان در مقرهـای حفـاری شـده می‌زیسـته‌اند. شـمار جمعیـت کوچـک ایـن قـوم بیـن ۱۰۰۰ تـا ۲۰۰۰ نفـر تخمیـن زده شده‌اسـت. سـکنی گزیـدن در نواحـی سـاحلی بـه دلیـل اشـتغال ایشـان بـه ماهی‌گیـری و شـکار موجـودات دریایـی بـوده اسـت. گروه‌هایـی از تیره‌هـای ناسـکاپی، مونتانـی (کـه امـروزه اینـو نـام دارنـد) و میک‌مـاک نیـز در ایـن جزیـره زندگـی می‌کرده‌انـد. طوایـف اینوویـت و میک‌مـاک در لابـرادور و همچنیـن در شـمال سـکونت داشـته‌اند.

شـمال بـزرگ جمعیـت اینوویـت کانـادا را در خـود جـای داده بـود. پیـش از اسـتقرار اینوویت‌هـا در شـمالگان، ایـن منطقـه محـل زندگـی اقـوام دورسـه[۱۰۵] بـوده اسـت. در حـدود چنـد دهـهٔ پیـش برخـی اقـوام و همچنیـن اروپاییـان نـام اسـکیمو[۱۰۶] را، بـه معنـای انسـان خورنـدهٔ گوشـت خـام، بـرای قـوم اینوویـت برگزیـده بودنـد کـه بـه علـت دلنشـین نبـودن، بـا ایـن نـام جایگزیـن شـد.

ایـن بومی‌نشـینان مناطـق سردسـیر پیـش از هـر چیـز شـکارچیان شـکارهای بزرگـی چـون نهنـگ، دلفیـن سـفید، فـوک، فیـل دریایـی و خـرس قطبـی بوده‌انـد. عملیـات شـکار در فصـل بهـار و ذخیره‌سـازی مـواد غذایـی درفصـل زمسـتان و در مکان‌هایـی دایمـی، سـاخته شـده از سـنگ و زغـال سـنگ خشـکیده انجـام می‌شده‌اسـت. محـل سکونتشـان چادرهایـی از جنـس پوسـت فـوک یـا گـوزن شـمالی بوده‌اسـت. آنـان در نواحـی تونـدرا،[۱۰۷] گـوزن شـمالی، خـرس قهـوه‌ای و بوفالـو را طعمـهٔ خـود قـرار می‌داده‌انـد. اقـوام اینوویـت شـامل جوامعـی عمومـاً متشـکل از ۵۰۰ الـی ۱۰۰۰ نفـر بوده‌انـد کـه بـرای مـدت زمـان کوتاهـی در اردوگاه‌هـای زمسـتانی گردهـم می‌آمده‌انـد. باقـی سـال، دسـته‌های

کوچک‌تری با شمار متغیر دو إلی پنج خانوارسازندهٔ اجتماع اصلی بوده‌اند. از نظر اروپاییان، کلبهٔ یخی (ایگلو)[108] یکی از مظاهر همچنان مشهور زندگی اینوویت‌هاست. در عین حال، این قوم در شمال‌غربی و همچنین در لابرادور بناهای چوبی به صورت نیمه‌پنهان در زمین، پوشیده از الوار یا کلوخ‌هایی از جنس خاک یخ زده بنا کرده‌اند.

۳. زبان‌ها

نخستین ساکنان کانادا به حدود پنجاه زبان که در قالب دوازده خانوادهٔ زبانی طبقه‌بندی می‌شد، تکلم می‌کرده‌اند. به نیمی از این زبان‌ها تنها در کلمبی بریتانیک گفتگو می‌شده‌است. مهمترین خانواده‌های زبانی آن زمان عبارتند از: ایروکوآیان، آلگون‌کیان، نادِنِه[109] و اینوویت-آلئوتیان.[110]

۱.۳. خانوادهٔ ایروکوآیان

این خانوادهٔ زبانی در جنوب دریاچهٔ اونتاریو، اطراف دریاچهٔ اِریه و جنوب درهٔ سن‌لوران تکلم می‌شده و ده گونهٔ گویشی دارد که عبارتند از: مواک، اونِیدا، کایوگا، سِنِکا، سوسکانوک،[111] هورون (یا ویاندات)،[112] اِریه و شِروک.[113] این زبان‌ها تقریباً متعلق به یک خانواده بوده و امکان درک دوسویهٔ میان اقوام همسایه را نیز میسر می‌ساخته‌اند.

۲.۳. خانوادهٔ آلگون‌کیان

این خانواده دارای دست کم بیست گونهٔ زبانی بوده که در وسعت زیادی رواج داشته است از جمله در پاسیاه[114] (در دشت‌های غرب)، کری (در خلیج جیمز)، آتیکامِک[115](درآبگیر رودخانهٔ سن موریس)،[116]ناسکاپی (در جنوب خلیج اونگاوا)،[117] مونتانی یا اینو (در کرانهٔ شمالی سن لوران)، اوجیبوه (در اطراف دریاچه‌های بزرگ)، پاتاواتومی[118] (در غرب دریاچهٔ هورون)، میک‌ماک (در خلیج گرم)،[119] مالِسیت (در درهٔ رود سن‌ژان[120] واقع در نیوبرانزویک)،[121] آبه‌ناکی (در جنوب سن لوران و ایالت مِن/وِرمون)،[122] بئوتوک (در نیوفاندلند).

۳.۳. خانوادهٔ نادِنِه

شمار زبان‌های این خانواده در حدود پنجاه و سه گروه اصلی آن هایدا، آتاپاسکان و تلینگی[123] بوده است. اکثر این زبان‌ها در آمریکا رایج بود اما در حدود بیست زبان در ساحل اقیانوس آرام در کلمبی بریتانیک و نیز در دشت‌های غرب (آلبرتا و نواحی شمال غرب) مورد استفاده بوده‌اند.

۴.۳. خانوادهٔ اینوویت- آلئوت

این خانوادهٔ زبانی متشکل از دو گروه آلئوت و اینوویت و شامل تقریباً بیست زبان کاملاً مجزا از دیگر گروه‌های بومی بوده است. مجموعهٔ زبان‌های اینوویت علاوه بر گونه های زبانی مذکور عبارتند از: اینوتوت[124] در شرق کانادا و در منطقهٔ لابرادور، اینوتیتوت[125] در جزیرهٔ بافن[126] جنوبی، اینوکتیتوت[127] در جزیرهٔ بافن شمالی، اِویلیک[128] و کیوالیک[129] در کیواتان[130] (اونتاریو). زبان اینوویت زبانی است متشکل از ترکیب زبان‌های گوناگون مانند زبان گرینلندی[131] (گرینلندی غرب، شرق و سرزمین اینوویت‌های گروئنلند)؛ گویش‌های مورد تکلم در شمالگان غربی در کشور کانادا عبارتند از ناتسیلیک،[132] اینواینااکتن،[133] اینووویالوکتن[134] و انواع زبانی آلاسکا همچون اینوپیا[135] شمالی، مالیموتن،[136] کاویارک[137] و برینگ. پیش از حضور اروپاییان، تمامی این زبان‌ها در منطقه‌ای که امروزه چهار کشور روسیه، آمریکا (آلاسکا)، کانادا و گرینلند را در بر می‌گیرد صحبت می‌شده‌اند.

رایج‌ترین زبان‌ها

رایج‌ترین گونه‌ها در خانواده‌های زبانی عبارتند از کری و اوجیبوه در قبیلهٔ آلگون‌کیان، مواک و ویاندوت (هورون) درقبیلهٔ ایروکوآیان، اینوکتیتوت و یوپیک در قبیلهٔ اینوویت- آلئوتو هایدا و اسلاوی[138] در قبیلهٔ نادِنِه. ظاهراً منطقهٔ کلمبی بریتانیک کنونی بالاترین شمار زبان را داشته است. در حقیقت، شش گروه از ده گروه زبانی بومیان در سواحل اقیانوس آرام ساکن بوده‌اند. تمرکز زبان‌ها در این ناحیه به دلیل وجود کوه‌های بلند (رشته‌کوه‌های راکی) و همچنین سواحل دارای آب و نیز خلیج‌های بسیار بوده است. این امر تا مدت‌ها موجب کاهش ارتباط میان اقوام گوناگون و در نتیجه تقسیم‌بندی زبان‌ها شده بود.

بر اساس نوشته‌های نخستین اروپاییان بویژه مبلغان مذهبی، هورون‌های ساکن سرزمین واندک[139] (واقع در کرانه‌های دریاچهٔ کنونی هورون) با بیش از پنجاه قوم دیگر دارای ارتباطات بازرگانی و سیاسی بوده‌اند. در نتیجه زبان هورون (یا ویاندوت) بعنوان زبان واسط مطرح بوده است. زبانی که تمامی اقوام همسایه ناچار به شناخت هرچند محدود آن بوده‌اند تا امکان مبادلات بازرگانی با این گروه را داشته باشند. در دوران صلح بزرگ مونترال (۱۷۰۱)، زبان فرانسه تبدیل به زبان بازرگانی بومیان (از جمله اقوام ایروکوآ) و ساکنان بزرگترین بخش قارهٔ آمریکای شمالی شد. چنانچه سِر ادموند آندروی[140] (۱۷۱۴-۱۶۳۷)، فرماندار مستعمرهٔ نیویورک (۱۶۸۱-۱۶۷۴) گفته است که هیچکدام از مترجمان وی از نظر شناخت زبان‌های سرخپوستی قدرت رقابت با مترجمان فرانسوی نداشته‌اند. در سال ۱۸۳۶، واشنگتن ایروینگ[141] (۱۸۵۹-۱۷۸۳)، نویسندهٔ آمریکایی در کتاب آستوریا یا حکایات یک مؤسسه در آنسوی کوه‌های راکی،[142]همچنان بر این امر تأکید می‌کند که زبان مورد استفاده در تجارت پوست در غرب دریاچهٔ سوپریور[143] یک «گویش فرانسوی آغشته با تعابیر انگلیسی و واژگان بومی» بوده است. ■

۱ مؤسسهٔ زبان‌های رسمی و دوزبانی (ILOB)- دانشگاه اوتاوا
2 Yukon
3 Béring
4 Vitus Behring
5 Inca
6 Azthèques
۷ Grands Lacs : دریاچه های بزرگ به پنج دریاچه‌ای گفته می‌شود که در مرز ایالات متحدهٔ آمریکا با کانادا قرار گرفته‌اند و عبارتند از: هیروان، ایری، میشیگان، سوپریور و اونتاریو.
8 Chasseurs de Clovis
9 Home de Kennewick
10 Dennis Stanford
11 Hokkaido
12 Meadow Croft
13 Pennsylvanie
14 Old Crow
15 Bluefish
16 Pedra Furada
17 El Cedral
18 Tlapacoya
19 Solutré :
فرهنگ اروپای غربی
20 Bruce Bradley
21 Smithsonian
۲۲ Nouveau Monde: نامی است که به نیمکرهٔ غربی یا بطور مشخص به قارهٔ آمریکا و برخی جزایر اقیانوس اطلس و آرام و گاهی نیز قارهٔ اقیانوسیه اطلاق می‌شود. خاستگاه این اصطلاح به پایان سدهٔ پانزده، بعد از کشف آمریکا توسط کاوشگران اروپایی برمی‌گردد. تا آن زمان تصور می‌شد دنیا فقط به آسیا و اروپا و آفریقا محدود می‌شود که اکنون به همراه یکدیگر به نام برِّ قدیم شناخته می‌شوند.
23 Colombie- Britannique
24 Ontario
25 Inuit
26 Béothuk
27 Algonkien
28 Iroquoien
29 Sioux
30 Cordillère
31 Aléoutien
32 Yupik
33 Arctique
34 Nunavut
35 Labrador
36 Terre- Neuve
37 Algonquin
38 Micmac
39 Malécite
40 Montagnais
41 Innu
42 Naskapi
43 Outaouais
44 Nepissingue
45 Ojibwé
46 Cris
47 Les Prairies
48 Les Maritimes
49 Les Montagnes Rocheuses
50 Huron
51 Pétun
52 Neutre
53 Iroquois
54 Cinq Nations
55 Lacs Champlain
56 Simcoe
57 Winnipeg
58 Manitoba
59 Tlinkit
60 Haïda
61 Tsimshian
62 Kwakiutl
63 Bella Coola
64 Nootka
65 Salish
66 Kootenay
67 Chilcotin
68 Porteur
69 Tsetsout
70 Tahlan
71 Tagish
۷۲ Grand Nord : این اصطلاح در کانادا معادل شمال کشوراست و اشاره به سه قلمرو شمال‌غربی، نوناووت و یوکون دارد
73 Hudson
74 James
75 Athapascan
76 Alberta
77 Saskatchewan
78 Assiniboine
79 Les Plaines
80 Wyandot
81 Huronie
82 Tsonnontouans
83 Sénéca
84 Goyogouin
85 Cayuga
86 Onontagué
87 Onondaga
88 Onneiout
89 Oneida
90 Agnier
91 Mohawk
92 Érié
93 Irinakhoiw
94 Haudénosauni
95 Huronie
96 Tuscarora
97 Confédération des Six Nations
98 Gayanashagowa
99 Samuel de Champlain
100 Bouclier
101 Les Appalaches
102 Abénaki
103 Saint- Laurent
104 Mi’kmaq
105 Dorset
106 Esquimaux (Eskimos)

107 Toundra
108 Igloo
109 Na- déné
110 Eskimo- aléoute
111 Susquehannock
112 Wyandat
113 Cherokee
114 Le pied-noir
115 Atikamek
116 Saint- Maurice
117 Ungava
118 Patawatami
119 Baie des Chaleurs
120 Saint- Jean
121 New Brunswick
122 Maine/Vermont
123 Tlingit
124 Inuttut
125 Inuttitut
126 Baffin
127 Inuktitut
128 Aivilik
129 Kivalliq
130 Keewatin
131 Groenlandais
132 Natsilik
133 Inuinnaqtun
134 Inuvialuktun
135 Inupiat
136 Malimiutun
137 Qawiaraq
138 Slavey
139 Wendake
140 Sir Edmund Andros
141 Washington Irving
142 *Astoria or Anecdotes of an Enterprise beyond the Rocky Mountains*
143 Lac Supérieur



اینوویت‌های استان کِبِک[1]

محسن حافظیان

برگردان: خدجه نادری‌بنی

اینوویت‌ها[2] بازماندهٔ سیل مهاجرانی اند که حدود پنج هزار سال در حاشیهٔ تنگهٔ بِرینگ[3] زندگی می‌کرده اند و به دنبال تغییرات آب و هوایی در سرزمین‌های حاشیهٔ اقیانوس منجمد شمالی، از آلاسکا تا گرئونلند،[4] پراکنده شده‌اند. این تغییرات آب و هوایی و مهاجرت‌های ناشی از آن، تحولات گسترده‌ای را در نحوهٔ زندگی این مردمان در پی داشت و شیوه‌های جدید ادامهٔ حیاتِ متکی بر منابع دریایی را گسترش داد یعنی، شکار فیل دریایی و نهنگ کم کم جایگزین شکار ماموت شد.[5] در گرئونلند، این شکارچیان در مناطق غنی که بعدها تولِه[6] نامیده می‌شود مستقر شدند. واژهٔ «اینوویت» از زمان برگزاری نخستین کنفرانس مسایل مربوط به قطب[7] در بارو[8] در سال ۱۹۷۷، به اینوویت‌های ساکن آلاسکا،[9] شمال کانادا و گرئونلند اطلاق می‌شود. این واژه صورت جمع واژهٔ اینوک[10] به معنی «انسان» است. نامی که نخستین اروپاییانِ مهاجر به این مردمان داده بودند واژهٔ «اسکیمو»[11] بود. در واقع، واژهٔ اینوویت برای نام‌گذاری چندین قوم به کار می‌رود که پیشتر با نام‌هایی چون کالالیت، یوپیک، تونومیت، اینوپیات، اینوویالویت[12] شناخته می‌شدند. وسعت جغرافیایی و پراکندگی گروه های اینوویت در این سرزمین‌ها به تنوع چشمگیری در گویش‌ها منجر شده که می‌تواند موضوع مستقلی برای پژوهش‌های زبان‌شناسی باشد.[13] در شمال کانادا، اینوویت‌ها در چهار بخش گوناگون زندگی می‌کنند:

- اینوویت‌های سرزمین نوناتسیوت[14] با جمعیتی حدود ۲۲۰۰ نفر، که در سال ۲۰۰۵ در ادارهٔ امور داخلی خود از استان تغ‌نو-لابرادور[15] مستقل شدند. مساحت تقریبی این سرزمین ۷۲۵۰۰ کیلومتر مربع است.
- اینوویت‌های منطقهٔ نوناووت،[16] با حدود ۲۵۰۰۰ جمعیت، بنا به آمار رسمی سال ۲۰۰۶، در سرزمین بسیار گسترده‌ای با مساحت تقریبی ۲۰۹۳۱۹۰ کیلومتر مربع پراکنده هستند. این منطقه یکی از مناطق سه گانهٔ کاناداست.[17]
- سرزمین اینوویالوویت[18] به منطقهٔ شمال‌غربی (یکی از مناطق سه گانهٔ کانادا) وابسته است. این سرزمین با مساحت تقریبی ۹۰۶۴۰۰ کیلومتر مربع کمی بیشتر از ۳۰۰۰ نفر اینوویت را در خود جای داده است و
- اینوویت‌های شمال کبک که در سرزمینی به نام نوناویک[19] با مساحتی حدود ۵۰۷۰۰۰ کیلومتر مربع ساکن اند. جمعیت آنها در این سرزمین حدود ۱۰۰۰۰ نفر در آمار سال ۲۰۰۶ آمده است. این سرزمین که پیشتر توسط کمپانیِ خلیج هادسون[20] اداره می‌شد، در سال ۱۹۱۲ به استان کبک واگذار گردید و تا کنون هم توسط همین استان اداره می‌شود.

از نگاه تاریخی، رابطهٔ اینوویت‌ها با جهان غرب رابطه ای بسیار جدید است.[21] رابطه ای که از همان آغاز مُهر داد و ستدی نابرابر با مهاجران اروپایی را بر پیشانی دارد. در میان اروپاییان، کشورهای انگلیس و فرانسه بازیگران اصلی صحنهٔ این مهاجرت‌ها بودند. از سوی انگلیسی‌ها در سال‌های پایانی سدهٔ پانزده میلادی، گروهی بودند به رهبری جان کابو[22] که به این سرزمین‌ها وارد شدند. فرانسوی‌ها با تأخیری چند در سال‌های ۳۰ سدهٔ شانزده نخستین پایگاه اسکان نظامی-تجاری را به رهبری ژاک کارتیه[23] در منطقهٔ کبک برپا کردند. ناگفته نماند که حضور گروهی و ساماندهی شدهٔ مبلغان دینی[24] پروتستان (۱۷۲۱ میلادی) و کاتولیک‌ها (۱۸۳۷) پس از مقاطع تاریخی یادشده رقم می‌خورد. این هجوم سربازان و بازرگانان به سرزمین‌های سرشار از ثروت‌های طبیعی اینوویت‌ها شرایط زندگی آنان را دستخوش دگرگونی هایی شدید و دامنه دار کرد. رقابت‌ها و تضادهای میان خود اروپاییان در بهره‌برداری و تصاحب زمین‌های این منطقه، اتحادهای نظامی و تجاری ناپایدار با این یا آن گروه بومی که به اختلافات آنها دامن می‌زد و جنگ‌های خونینی را باعث می‌شد و نبود توازن قوا در همهٔ طرفه ای درگیر جنگ، زیستگاه مردمان بومی را به صحنهٔ جنگ‌های پی در پی کشاند.[25]

در محدودهٔ سرزمین‌های اینوویت در استان کبک، دورهٔ دوم این دگرگونی‌های حاد تندبادی بود به نام «انقلاب آرام»[26] که به کل جامعهٔ کبکی و اینوویتیِ ساکن شمال این استان تسری یافت. انقلاب آرام که در سطوح اجرایی دولتی سازماندهی شده بود برای هماهنگ کردن جامعهٔ کبک با تحولات دیگر کشورهای غربی شکل گرفت. کمترین تأثیر این تغییرات، یکجانشین شدن ناگهانی این قوم شکارچی بود و ورود هر چه شتاب یافته ترشان به دنیای مدرن سرزمین‌های جنوب زادگاهشان.

شیوهٔ زندگی سنتی

اینوویت‌ها در این منطقهٔ شمالی که اکثر ماههای سال پوشیده از برف و یخ است زندگی می‌کنند. شرایط آب و هوایی هر گونه فعالیت کشاورزی را، در معنی متعارفی که ما می‌شناسیم، ناممکن کرده و از مردمان اینوویت مردمانی شکارچی ساخته است. گوشت شکار هم شامل گوشت پستانداران زمینی و دریایی و پرندگان بوده است.

اینوویت‌ها پیشتر در اقامتگاه های فصلی زندگی می‌کردند که ترکیب اعضای آن از سالی به سال دیگر و از فصلی به فصل دیگر متغیر بود و همیشه افراد معینی در یک اقامتگاه ساکن نمی‌شدند. ساختار اجتماعی آن نیز از یک گروه مرکب از چند خانوادهٔ مرکزی تشکیل می‌شد که اغلب از هر دو جانب پدری و مادری خویشاوند بودند و بطور فصلی با هم هم خانه می‌شدند. اقامتگاه زمستانی آنان از پنج تا شش خانواده و اقامتگاه تابستانی یا بهاری‌شان از تعداد کمتری تشکیل می‌شد. شیوه‌های بهره‌برداری از منابع طبیعی ایجاب نمی‌کرد که خانواده‌های بیشتری بتوانند دور هم زندگی کنند. تمامی خانواده‌ها در این چرخهٔ مهاجرتی سهیم بودند تا بتوانند از امکانات موجود مربوط به هر فصل، برخوردار شوند و همین امر باعث می‌شد که افراد در هر سال سه یا چهار بار اقامتگاه خود را عوض کنند.[27] روابط میان خویشاوندان اهمیت زیادی داشته است. برآمد این پیوند خانوادگی را در نحوهٔ رفتار با بیگانگان، گذاشتن نام و نشان خانواده به جای نام فرد در پرسشنامه‌های اداری و نیز استحکام بی چون و چرای روابط با پدر و مادر در مقایسه با روابط حاصل از ازدواج

دیده می‌شود. به گفتهٔ استیونسن، در میان اعضای هر گروه همخون دو گرایش ساختاری وجود داشته است، یکی گرایش نزدیکی و محبت و یکی گرایش احترام و تبعیت، که این گرایش‌های مکمل، حافظ روابط جاری میان افراد بود.[۲۸] فعالیت‌های اقتصادی در چارچوب خانواده و قبیله انجام می‌شد و کسب درآمد ممکن بود فردی یا جمعی باشد. برداشت محصولات (تخم مرغ، صدف خوراکی، جلبک و غیره)، صید ماهی با چوب ماهی‌گیری و شکارهای کوچک (پرندگان، خرگوش، حیوانات پوست خزی) که توسط زنان انجام می‌شد. صید ماهی با تله‌گذاری، شکارهای متوسط و شکارهای بزرگ به شکل گروهی توسط مردان انجام می‌شد. بخشی از محصول این شکارهای دسته‌جمعی میان شرکت‌کنندگان تقسیم و بخشی از آن نیز میان خانواده‌های نیازمند توزیع می‌شد.

دین نیاکانی

فهم جهان در سنت‌های آیینی اینوویت فهمی جان‌اِنگار[۲۹] بوده است. در این فهم از جهان هر موجود زنده روحی دارد که مظهر نیروی حیاتی است، نیرویی که هر موجود را به صورت آنچه هست، در می‌آورد. این روح اگر به حریمش تجاوز شود، بویژه وقتی که یک حیوان کشته می‌شود، می‌تواند خطرناک باشد و از همین‌رو احترام به قوانین متعدد حایز اهمیت است. واژهٔ روح همچنین یک نیروی عظیم ماندگار را فراهم می‌کند و خصایل جسمانی و روحانی می‌توانند در گذار نسلها میان موجودات همنام انتقال یابد. پس از مرگ، روح ممکن است راهی دو وادی گردد: اگر به مرگ طبیعی بمیرد، به اعماق دریا در زمین تنگ[۳۰] و اگر زندگی بی عیب و نقص داشته و یا کشته شده باشد، به زمین روشن[۳۱] در آسمان؛ هر دو وادی خوشایند هستند اما وادی روشن محبوب‌تر به نظر می‌آید. نیروهای طبیعی جان دارند. این نیروها اهریمن نیستند، اما می‌توانند خطرناک باشند و در قبال انسان‌هایی که قوانین زندگی گذشتگان را زیر پا بگذارند، بسیار سخت‌گیرند. سه نیروی برتر که عالم را رهبری می‌کنند و با نام‌های گوناگونی در میان قبایل اینوویت شناخته می‌شوند عبارتند از الههٔ دریا، الههٔ ماه و الههٔ آب و هوا. الههٔ دریا بزرگترین و بیشترین قدرت را در زندگی اینوویت‌ها داراست چرا که تمام خوراک انسان‌ها را تحت سیطره دارد.

اینوویت‌ها همچنین کاهنانی داشتند که رابط میان انسان‌ها و عالم فراطبیعی بودند. آنان مشخص می‌کردند که کدام الهه مورد بی‌حرمتی واقع شده و به این ترتیب می‌توانستند علل بدبختی‌ها را کشف کنند و شفا دهند. آنان باید می‌توانستند خشم خدایان را فرونشانند و



تحریم‌هایی بر افراد گناهکار تحمیل کنند. دانستن هواشناسی و پیش‌گویی هم بر کاهنان واجب بود و برای قبولاندن قدرت‌های خاصشان باید می‌توانستند دیگران را تحت تأثیر قرار دهند. فعالیت یک کاهن اغلب زبان خاصی می‌طلبید که از واژگان جادویی بسیار قدرتمندی تشکیل می‌شد. زمانی بود که اینوویت‌ها فقط از گفتگو دربارهٔ باورهای دینی شان با اروپایی تباران خودداری می‌کردند از ترس آن که مورد نکوهش قرار نگیرند. اما امروزه، حتی به صورت مخفیانه هم به این رسوم پرداخته نمی‌شود. در دوران ما، این کلیسای پانتکوتیست[۳۲] در سراسر شمالگان و شرق کانادا، جایگاه مهمی یافته‌است.[۳۳]

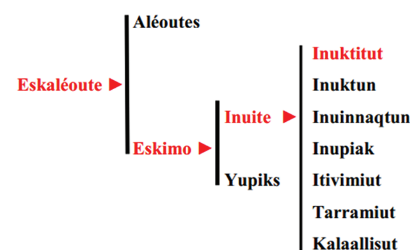
افسانه های قومی

افسانه ها جایگاه برجسته‌ای در فرهنگ اینوویت‌ها دارد. این مردمان به مدد سنت شفاهی توانسته اند صدها افسانه را از نسلی به نسل دیگر انتقال دهند. این افسانه ها گذشته را بازگو می‌کنند، منشأ اشیاء را توضیح می‌دهند، به زندگی معنا می‌بخشند و از هنجارها و ضوابط بنیادین سخن می‌گویند. در پرتو همین افسانه ها و سنت‌هاست که روح جمعی اینوویت شکل و قوام خود را حفظ کرده و تداوم یافته‌است. این افسانه ها با نظام گستردهٔ باورهای دینی نیاکانی یا جادویی گره خورده‌اند و شمار زیادی از تابوها، عادات و رسوم کاهنی و افسون‌های جادویی به آنها راه یافته‌اند. حکایت‌های مربوط به خاستگاه بشر یا تاریخ جدید، داستان‌های پیشینیان، داستان خدایان برتر، موجودات تخیلی، غول، کوتوله ها، جادوگران، حیوانات و داستان‌های قتل و انتقام، حکایت‌های اخلاقی، گفتگوها، داستان‌های حماسی یا توصیفی همه و همه در دل این روایات بازگو می‌شوند. این حکایت‌ها یک مرجع نظام مند و منسجم هستند که اینوویت‌ها برای توضیح مثلاً خطرات نقض یک تابو یا نیروی واژگان جادویی، همواره به این مرجع استناد می‌کنند. این داستان‌ها در گذشته، در کلبه های یخی و گرداگرد غذا و به مناسبت یک سفر شکاری، یا در جشن‌ها و آیین‌های مذهبی و کاهنی نقل می‌شدند.[۳۴] امروزه این افسانه ها از بین نرفته اند اما تحولات اساسی در تأثیرات متقابل اینوویت‌ها و محیط زیستشان باعث شده که آنها از رویکرد سنتی خودشان فاصله بگیرند و

رابطۀ دیگرگونه‌ای با این افسانه ها داشته باشند. بیافزاییم که چند سالی می‌شود که اینوویت‌ها نظارت بیشتری بر مدارسشان دارند و فرهنگ، زبان و سنت‌هایشان بیش از پیش آموزش داده می‌شود. این افسانه ها همچنین، به مدد نوشتار هجایی، به صورت مکتوب در کتاب‌ها و با ضبط صوت بایگانی و ضبط شده‌اند.

زبان اینوویت‌ها: اینوکتیتوت[۳۵]

اینوکتیتوت زبان اصلی اینوویت‌های حوزۀ اقیانوس منجمد شمالی است. درتقسیم بندی رایج زبان‌شناسان، این زبان در کنار سه زبان دیگر (کالالیسوت[۳۶] و اینوپیاغ[۳۷] و اینوکتون[۳۸]) به گروه زبان «اینوویت» تعلق دارند. این گروه زبانی زیر مجموعۀ گروه بزرگتری است که زبان‌های «اسکیمو» نامیده می‌شوند و زبان‌های یوپیک[۳۹] و سیرنیکسکی[۴۰] را شامل می‌شود. گروه زبانی «اسکیمو» نیز با زبان‌های «الـه‌اوت»[۴۱] زیر گروه زبان‌های



موسوم به «اسکاله اوت»[۴۲] هستند. در نمودار پایین این تقسیم بندی‌ها را نشان داده ام:
از نگاه ریخت‌شناسی، واژۀ اینوکتیتوت واژه‌ای ترکیبی از بسیاری واژک‌ها[۴۳] است که به بُن‌واژه در ترتیب معینی پیوند می‌خورند. این ترتیب، از چپ به راست و در یک ساختار کامل، بدین سان دیده می‌شود: واژک **ta** (که تنها پیشوند این زبان است)،[۴۴] بن‌واژه،[۴۵] پسوند واژگانی،[۴۶] پسوند دستوری[۴۷] و پسوند ارجاعی.[۴۸] در بیشتر موارد، واژگان ساخته شده به تنهایی کارکرد یک جمله را دارند.
برای پسوندهای واژگانی مثال‌های زیر را می آورم:

- بن واژۀ **Inu**- (آدم) در ترکیب‌های -**Inu** **kallak** (آدم کوتوله)، **Inu-jjuaq** (آدم مهم)، **Inu-kutaaq** (آدم بلند قد)،
- بن‌واژۀ **Amma** (تکرار) در ترکیب‌های -**Am** **ma-lukitaaq** (دایره، کره)، **Amma-tirniq** (دکمه)، **Amma-lursijuq** (ماه کامل)
- بن‌واژۀ **Au** (سرخ) در ترکیب‌های **au- k** (خون)، **au- partualuk** (چغندر)،**au- paluttaaruti** (رژ لب)

با توجه به تنوع پسوندهای دستوری به توضیح چند نمونه بسنده می‌کنم.
- اینوکتیتوت سه پسوند برای نشان دادن نام مفرد، نام دوگانه و نام جمع دارد. این نشانه ها بنا به آنچه در وجوه هشت گانۀ صورت اسمی (مطلق[۴۹]، مبدأ[۵۰] ، متمم مالکی[۵۱]، مفعولی[۵۲]، مکان[۵۳]، جهت[۵۴]،دگرگونی[۵۵] و همسانی[۵۶]به کار روند با هم تفاوت دارند. برای نمونه، مفرد بن‌واژۀ **inu**-)) (آدم) در وجوه هشتگانه نامبرده، به ترتیب می‌شود:
Inu-k، **inu-m-mi**، **inu-up**،**inu-m-mik**، **inu-m-mi**، **inu-m-mit**، **inu-kkut** و **inu-t-titut .**
دو گانۀ همین واژه در وجوه هشتگانه می‌شود:
Inu-u-k،**inu-u-nnit**، **inu-u-p**، **inu-u-nnik**، **inu-u-nni**، **inu-u-nnut** ،**inu-kkut**،**inu-u-ttitut**
و برای جمعش هم داریم:
Inu-it،**inu-nnit**، **inu-it**، **inu-nnik**، **inu-nni**، **inu-nnut** ،**inu-ttigut**،**inu-ttitut**
این ساختار هم برای صفت‌های ملکی وجود دارد، آن جا که عبارت «دختر من» در نقش فاعلی می‌شود**pani-ga**، در نقش مفعولی می‌شود **pani-ganik** ، در نقش متمم مالکی **pani-mma** و إلی آخر.
وجود انبوه این واژکها به گونه‌ای بی‌نظیر به دقت زبان در گفتگو از جهان پیرامون منجر می‌شود. برای نمونه بد نیست به موارد زیر استناد کنیم. عبارت **pani-anna** اشاره به دختری می‌کند که در روبرو است و به خوبی دیده می‌شود، عبارت **pani-pinna** از دختری می‌گوید که به زحمت دیده می‌شود و عبارت **pani-una** مربوط به دختری است که در سطح بالاتری از بیننده قرار دارد ولی به خوبی دیده می‌شود.

نخستین تلاش‌ها برای نوشتاری کردن زبان اینوویت‌ها، که زبانی گفتاری بود، به دست مبلغان پروتستان و با الفبای لاتین در سدۀ هجده میلادی انجام شد و سدۀ بعد مبلغان دیگری به این کار پرداختند و نتیجۀ نهایی آن نوشتاری هجایی شد که امروزه اینوویت‌های کانادا با آن می‌نویسند. (جدول پایین را ببینید) این زبان تنها دارای سیزده همخوان و سه واکه است. هر

ᐃ	ᐄ	i	ᐅ	ᐆ	u	ᐊ	ᐋ	a	ᐦ	h
ᐱ	ᐲ	pi	ᐳ	ᐴ	pu	ᐸ	ᐹ	pa	ᑉ	p
ᑎ	ᑏ	ti	ᑐ	ᑑ	tu	ᑕ	ᑖ	ta	ᑦ	t
ᑭ	ᑮ	ki	ᑯ	ᑰ	ku	ᑲ	ᑳ	ka	ᒃ	k
ᒋ	ᒌ	gi	ᒍ	ᒎ	gu	ᒐ	ᒑ	ga	ᒡ	g
ᒥ	ᒦ	mi	ᒧ	ᒨ	mu	ᒪ	ᒫ	ma	ᒻ	m
ᓂ	ᓃ	ni	ᓄ	ᓅ	nu	ᓇ	ᓈ	na	ᓐ	n
ᓯ	ᓰ	si	ᓱ	ᓲ	su	ᓴ	ᓵ	sa	ᔅ	s
ᓕ	ᓖ	li	ᓗ	ᓘ	lu	ᓚ	ᓛ	la	ᓪ	l
ᔨ	ᔩ	ji	ᔪ	ᔫ	ju	ᔭ	ᔮ	ja	ᔾ	j
ᕕ	ᕖ	vi	ᕗ	ᕘ	vu	ᕙ	ᕚ	va	ᕝ	v
ᕆ	ᕇ	ri	ᕈ	ᕉ	ru	ᕋ	ᕌ	ra	ᕐ	r
ᕿ	ᖀ	qi	ᖁ	ᖂ	qu	ᖃ	ᖄ	qa	ᖅ	q
ᖏ	ᖐ	ngi	ᖑ	ᖒ	ngu	ᖓ	ᖔ	nga	ᖕ	ng
ᙱ	ᙲ	nngi	ᙳ	ᙴ	nngu	ᙵ	ᙶ	nnga	ᖖ	nng
ᖠ	ᖡ	łi	ᖢ	ᖣ	łu	ᖤ	ᖥ	ła	ᖦ	ł

کدام از این آواها می‌توانند در گفتار و نوشتار دوتایی به کار روند که پیشتر در واژه های مثال‌ها دیدیم.

تغییرات اجتماعی

از سال ۱۹۶۰ جوامع اینوویت بسیار دگرگون شده‌اند. در شمال کبک، اینوویت‌ها در شهرها ساکن شده و دسترسی به مدارس، بیمارستان و فروشگاه ها دارند. این مراکز توسط سفیدپوستان تأسیس شدند و اینوویت‌ها کم کم خود را با آنها تطبیق دادند. کلبه های یخی نیز ابتدا جای خود را به کلبه های چوبی دادند و سپس خانه‌های تقریباً مدرن جایگزین این کلبه ها شدند و اکثراً از امکانات آب و برق برخوردارند. یکجانشین شدن اینوویت‌ها که از ۱۹۶۶ تا ۱۹۸۱ به طول انجامید بسیار سریع اتفاق افتاد و یکی از عوامل تحول ساختار اقتصادی به شمار می‌آید. به این ترتیب زندگی اجتماعی گسترده‌تر شده و دیگر از اقامت‌های طولانی فصلی خبری نیست. در این مورد، دو محصول حوزۀ فناوری، فعالیت‌های اقتصادی اینوویت‌ها را به شدت تحت الشعاع قرار دادند: قایق موتوری و سورتمه موتوری. این وسایل حمل و نقل نیز که برای رفتن به شکار بسیار سریع‌ترند، موجبات سکونت در شهرها و نابودی تقریبی اقامتگاه فصلی را فراهم آورد. چرا که شکارچی می‌تواند سریعاً به منطقۀ شکار برود، گوشت شکار را به دست آورد، شب بازگردد و حضورش در خانه دایمی باشد. بنابراین علیرغم یکجانشین شدن و پیدایی مشاغل و دریافت دستمزد، شکار همچنان جایگاه خود را در اقتصاد اینوویت‌ها دارد. با این که ساختارهای خویشاوندی تغییر چندانی نکرده و پیوندهای خانوادگی همچنان مهمند، امروزه تمامی «شهروندان» اجتماعاتی که حالا به شهر تبدیل شده در این زندگی اجتماعی-اقتصادی هضم شده‌اند.

این تغییرات ناگهانی و مواجهۀ بومیان با داده های تمدنی بیگانه که اینوویت‌ها تقریباً هیچ کنترلی روی آن ندارند به گسست‌های روانی و اجتماعی عمیقی منجر شده و عوارضی به بار آورده‌است که در واقع سنت‌های بومی هیچ درمانی برای آنها نمی شناسد. به نمونه‌هایی از آنها اشاره کنیم. بنا به آمارهای رسمی سال ۲۰۰۷،[۵۷] ۴۰ درصد مردان بومی و ۳۲ درصد زنان و ۵۸ درصد نوجوانان (۱۵ تا ۱۷ سال) اینوویت دست به گریبان مشکلات ناشی از مصرف الکل و مواد مخدر بوده اند. در منطقۀ نوناویک (یکی از مناطق اینوویت‌نشین کبک) ۳۰ درصد این گروه نوجوانان تحت پوشش مراکز نامبرده قرار داشته‌اند. بر این فهرست می توان دیگر مشکلاتی چون بیماری‌ها، خودکشی و مهاجرت جمعیت فعال اینوویت به مراکز اقتصادی همچون شهر مونترال را افزود. اگر اراده‌ای قوی و برنامه‌های در خور، هم از سوی اینوویت‌ها و هم از سوی دولت‌های ایالتی وفدرال برای حفظ این فرهنگ، به عنوان میراثی انسانی صورت نگیرد و یا آن چه تا کنون در دستور کار بوده پی‌گیری نشود، فروپاشی جامعه و سنت‌های هزاران ساله در آیندۀ نه چندان دور قطعی به نظر می‌رسد و دیری نخواهد پایید که زبان و فرهنگ و آثار هنری این مردمان را باید در موزه ها و دپارتمان‌های مردم‌شناسی سراغ گرفت. ■

---

۱ این نوشته چکیده و برگزیدۀ متونی است که به شکل کنفرانس در سلسله نشست‌هایی (*Belles rencontres du département de didactique*) در طول سال‌های ۲۰۰۴ و ۲۰۰۵ در دانشگاه مونترال، دانشکدۀ علوم آموزشی، از سوی نویسنده ارایه شده‌است.

2 Les Inuit

۳ Détroit de Béring این تنگه با طول ۹۲ کیلومتر سیبری شرقی را از آلاسکا جدا می‌کند و دریای برینگ (در شمال اقیانوس آرام) را به اقیانوس منجمد شمالی (Arctique) پیوند می‌دهد.

4 Groenland

۵ نک .Plumet, 2004.

۶ در معنی واژگانی Thulé به معنی آخرین نقطۀ مسکونی دنیا و مکانی دورافتاده است که در دسترس کشتی‌ها نبوده. در معنی جاری امروز، این واژه به سرزمین اینوویت‌ها، بویژه اینوویت‌های گروئنلند گفته می‌شود.

7 La première Conférence Circumpolaire

8 Barrow

9 Alaska

10 Inuk

۱۱ Esquimauدر زبان اینوویت به معنای «خورندۀ گوشت خام» است. در متون امروزه، به ویژه در متون انگلیسی، این واژه به حوزه های پژوهشی در بارۀ تاریخ و مهاجران نخستینِ این گروه قومی تخصیص یافته‌است.

12 Kalaallit, Yup'ik, Tunumiit, Inupiat, Inuvialuit. نک.Therrien, ص ۱۴۴.

۱۳ در این زمینه به ویژه آثار زبانشناس کبکی لویی-ژاک دوره (DORAIS, Louis-Jacques) بسیار در خور توجهند.

۱۴ *Nunatsiavut* : به معنی «سرزمین زیبای ما» است.

15 Terreneuve-Labrador

۱۶ Nunavaut : در زبان اینوویت‌ها به معنی «سرزمین ما» است.

۱۷ واژۀ «منطقه» را در اینجا برای معادل واژۀ Territoire می‌آوریم. مناطق سه گانۀ کانادا شامل منطقۀ شمال‌غربی (Nord-Ouest)، یوکون (Yukon) و نوناووت (Nunavaut) است. در حوزۀ ادارۀ منطقه، این دولت محلی اینوویت‌ها توانایی‌های بیشتری نسبت به سرزمین‌های اینوویت‌های تحت سرپرستی استان‌ها دارند. با این حال دستگاه های اداری در این مناطق قدرت کمتری از استان‌ها در ادارۀ امور خویش دارند و سرپرستی آنان را دولت فدرال کانادا برعهده‌دارد. این جایگاه حقوقی از سال ۱۹۹۹ به این سرزمین داده شده‌است.

۱۸ Inuvialuite : در زبان اینوویت‌ها به معنی «مردمان حقیقی» است.

۱۹ Nunavik : در زبان اینوویت‌ها به معنی «سرزمین بزرگ» است.

20 Compagnie de la Baied'Hudson

۲۱ برخی مورخان به حضور وایکینگ‌ها در هزارۀ نخست میلادی و همچنین حضور فینیقی‌ها در دوران باستان اشاره می‌کنند.

22 John Cabot

23 Jacques Cartier

24 Missionnaires

۲۵ حضور اروپاییان همچنین به معنی حضور و پخش بیماری‌های جدیدی بود که بومیان نسبت به آنها هیچ‌گونه مصونیت طبیعی نداشتند. از آن جمله می‌توان از بیماری‌های آبله و سرخک نام برد که در سال ۴۰ سدۀ ۱۷ نیمی از جمعیت بومی را به کام مرگ فرستاد. نک: http://www.salic.uottawa.ca/?q=colonisation_europeenne و همچنین به مقالۀ «استعمار اروپایی و بومیان» ترجمۀ خانم شیوا قربانیان در همین ویژه‌نامه مراجعه کنید.

۲۶ La Révolution tranquille

27 نک Dorais L. J., 1984

28 . نک Stevenson, M. G. 1997

29 Animiste

30 Terre étroite

31 Terre du jour

۳۲ عید پانتکوت (Pentecôte)، جشن مسیحیان است برای بزرگداشت هفتمین یکشنبۀ بعد از عید پاک.

۳۳ برای این بخش از پژوهش‌های ارزشمند زیر بهره گرفته ایم:

Rasmussen, K. (1930), Nungak, Z. et Arima, E.(1988) et Stevenson M. .(G. (1997
۳۴ برای باز خوانی و تفسیراین افسانه ها به اثر Norman, H. (۲۰۰۳) ارزشمند رجوع کنید.
35 Inuktitut
36 Kalaallisut
37 Inupiaq
38 Inuktun
39 Yupiks
40 Sirenikski
41 Aléoutes
42 Eskaléoute
۴۳ این اصطلاح ساختارشناسانه بر مبنای واژگان‌شناسی رایج در مطالعات زبان‌های «هندواروپایی» به کار برده می‌شود و گرنه در واقع امربسیاری از واژک‌ها مستقلاً می‌توانند به کار روند و بن‌واژۀ ترکیبی دیگر شوند. این نبود تطابق اصطلاحات وضع شده در زبان و یا زبان‌های گروه، خاصه در مطالعه و توصیف دیگر زبان‌ها یکی از مشکلات جدی همۀ مطالعات زبان‌شناسی است.
۴۴ این واژک تنها در موردی به کار می‌رود که اشاره به امر کلی، چیز یا شخص غایب در گفتگوی میان دو نفر باشد (مثلا در داستان‌ها)؛ برای نمونه **Ta- nna** (آن شخص) در عبارت **Ta-nna-taga** (در این زمان آن شخص.....)،**Ta-ku-a** (او دید) و **ta-imaak** (چنین بود که...).
۴۵ شمار بن‌واژه ها، که در تمامی موارد دوهجایی اند، حدود ۲۰۰۰ واحد برآورد شده‌است.
۴۶ پسوندهای واژگانی اینوکتیتوت میان ۳۰۰ تا ۴۰۰ واحد ثبت شده‌اند.
۴۷ پسوندهای دستوری بسیارمتنوعند، هم بنا به شمارشان و بنا به ترکیبشان با دیگر واحدها، شمار آنها را تا ۱۲۰۰ واحد برآورد کرده اند.
48 Enclitique
49 Absolutif
50 Ablatif
51 Génétif
52 Accusatif
53 Locatif
54 Allatif
55 Translatif
56 Simulatif
57 Trembley A. (2010)

Références :

Chamard R. (2013), *Portrait des Premières Nations et des Inuits sur le marché du travail au Québec*, Comité consultatif des premières nations et des inuit sur le marché du travail, Commission des partenaires du marché du travail, Québec.

Dorais, L.-J.1977)),*Les dialectes inuit de l'Arctique oriental canadien. Une comparaison phonologique*, in Études Inuit, vol. 1 n° 2.

Dorais, L.-J.(1984),*Les Tuvaalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq*. Montral, Recherches amérindiennes au Québec.

Duhaime G. (2009), *La pauvreté au Nunavik, État des connaissances*, Chair Condition Autochtone, Université Laval.

Germain, G.-H.etD. Morrison(1995), *Inuit. Les peuples du froid*. Montréal, Libre Expression et Musée Canadien des Civilisations.

KunukZ. (2000), *Atanarjuat : La légende de l'homme rapide*. Igloolik, IgloolikIsuma Productions Inc, 161 minutes, couleur, 2 vidéocassettes.

Norman, H. (2003), *Contes du grand nord. Récits traditionnels des peuples inuit et indiens*. Paris, Albin Michel.

Nungak Z. et E. Arima, (1988), *Inuit stories/Légendes inuit. Povungnituk*. Hull, Musée canadien des civilisations et Musées nationaux du Canada.

Plumet P. (2004), *Vers l'«Esquimau». Du mammouth à la baleine*. Paris, ÉditionsErrance.

Rasmussen, K. 1929: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. New York, AMS Press, vol.VII n°1.

Rasmussen K. (1930), *Iglulikand Caribou Eskimo Texts*. New York, AMS Press, vol.VII, n° 3.

Smith E. A. (1991), *Inujjuamiut Foraging Strategies. Evolutionary Ecology of an Arctic Hunting Economy*. New York, A. de Gruyter.

Stevenson M. G. (1997), *Inuit, Whalers, and Cultural Persistence. Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Social Organization*. Ontario, Oxford University Press.

Terris, N. et M. Therrien ,(2000) *Les langues eskaléoutes : Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*. Paris, CNRS éditions, collection Sciences du langage.

Trembley A.(2010), « Les jeunes autochtones durement touchés par l'alcoolisme et la toxicomanie », La Presse, Canada, Montréal.

Woodbury A. C. (1984), «Eskimo and Aleut Languages» dans *Handbook of North American Indians*. Washington,William C. Sturtevant, general editor, volume 5, p.49-62.

درهم آمیختن ریاضیات و فرهنگ‌های بومی[1]
اثر گروهی از پژوهشگران
برگردان : آذر اصغریان دهکردی

چکیده
نویسندگان قصد دارند مفاهیم ریاضی و مؤلفه های فرهنگی افراد بومی آمریکا را با آنچه تعلیم می‌دهند درهم آمیزند و مایلند بدانند که چگونه می‌توان ریاضی را بطور فرهنگی و از طریق آموزش مطالعات بومیان آمریکایی و کلاس‌های آموزش میان‌فرهنگی بررسی کرد یا این که چگونه می‌توان مؤلفه‌های فرهنگی را در آموزش ریاضی سطوح ابتدایی گنجاند و این که چگونه نمونه‌های خاصی از فرهنگ‌های محلی می‌توانند با آموزش و یادگیری ریاضی همگام شوند. پیشرفت‌های فناوری روند انتقال نظرات را به آموزگاران مشغول به کار و آموزگاران آینده از طریق شبکه‌ای به نام مرکز ریاضی،[2] ایجاد تارنمای منبع ریاضی بومی[3] و یک دورهٔ ریاضی آنلاین به همراه کتب درسی چاپ شدهٔ داخلی، امکان پذیر ساخت. این مقاله زمینه‌ای برای کار نویسندگان فراهم آورد که یک برنامهٔ جمعی چند شاخه‌ای را توصیف کنند و از حکایت‌های فردی جهت به تصویر کشیدن یافته‌هایشان در ترکیب ریاضی و فرهنگ بهره بجویند.

بخش نخست: زمینهٔ فعالیت ما

چهار نویسندهٔ این مقاله اعضای هیأت علمی دانشگاه رجینای ساسکاچوان کانادا هستند. کارن آرناسون به تدریس میان‌فرهنگی و آموزش آموزگاران بومیان آمریکا برای برنامهٔ آموزش بومیان ساسکاچوان می‌پردازد. ماهاری مایبرز به تدریس آموزش ریاضی و تکنولوژی کادر آموزشی و جودیت مک دونالد و هارلی وستون به تدریس ریاضی در واحد ریاضیات و آمار دانشکدهٔ علوم مشغولند. در حال حاضر ما همه بطور جمعی روی یک پروژهٔ چند شاخه‌ای کار می‌کنیم تا ریاضی را در بافت فرهنگی بررسی کنیم. کارل بر انجام همکاری‌های گوناگون مردمان بومی (ملل نخستین، دورگه ها و اینوویت‌ها) با آموزگاران آینده متمرکز است تا داده های فرهنگی را در تدریسشان بگنجانند. در این زمینه، وی پژوهش‌هایی را در حوزهٔ ریاضیات بومی انجام داده است. مایبرز در دورانی که به تدریس روش‌شناسی ریاضی به آموزگاران آیندهٔ دورهٔ پیش‌دبستانی تا پایهٔ هشتم مشغول بود، دریافت که ارایهٔ نمونه‌های معتبرِ برگرفته از نگرش تاریخی/ فرهنگی یا دخیل کردن مؤلفه‌ای فرهنگی به ریاضی امری چالش برانگیز است. جودیت مک دونالد و هارلی وستون به تدریس ریاضی از طریق آموزش، توسعهٔ برنامهٔ درسی، تهیهٔ متون درسی محلی و برپایی کلاسی آنلاین مشغول بودند. وستون همچنین به ارایهٔ خدمات اینترنتی به دانش آموزان، آموزگاران و کاربران ریاضی پرداخت که بطور مشترک میان ریاضیات و آموزشِ آن توسعه یافت.

بخش دوم: پروژه

در سپتامبر سال ۲۰۰۰ معاون دانشگاه رجینا، کاترین هنریچ،[4] هزینه‌ای به یک پروژهٔ چندحوزه‌ای[5] تخصیص داد تا ماهیت چند وجهی مقولهٔ ادراک[6] را برنمایاند. برای انجام برنام‌های به نام «ریاضیات در بافت فرهنگی» ما نیز کمک هزینه‌ای دریافت کردیم. هدف این برنامه ادغام مفاهیم فرهنگی ملل نخستین، دورگه ها و اینوویت‌ها در آموزش ریاضیات، در برنامهٔ آموزگاران مشغول به کار و آموزگاران آتی بود. ما ازانجام این پروژه سه هدف عمده داشتیم :

۱. دستیابی به منبعی برای بررسی مفاهیم ریاضی در فرهنگ محلی با تأکید بر مردم بومی ساسکاچوان. این بخش عمدتاً شامل جستجوی مفاهیم ریاضی در هنر، بازی، داستان و باورهای فرهنگی بود.

۲. دستیابی به گزیده‌ای از معماهای داستان‌ها و مثال‌های فرهنگ محور که در برگیرندهٔ کتابنامهٔ جامعی از کتب کودک است و موضوعات فرهنگی و ریاضی را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳. عرضهٔ این مطالب به دانشجویان از طریق گنجاندن آنها در کتاب‌های ریاضی، در روش‌های مقدماتی آموزش ریاضی، در مطالب میان فرهنگی و درس‌های مربوط به بومیان و همچنین عرضهٔ آنها به آموزگاران استان از طریق تارنمای مرکز ریاضی.

بخش سوم: حکایت‌های فردی

- روایتِ کارن آرناسون

الف. نقش من به عنوان مربی. بسیاری از دانش آموزان بومی در مواجهه با ریاضی به درکی می‌رسند که پیش از هر چیز از تجربیات گذشته‌شان ناشی شده‌است. به همین دلیل «می‌خواهم به دانش آموزانم کمک کنم بیاموزند که از طریق یادگیری و استفاده از ریاضی جهان را بخوانند (بفهمند)- به عنوان راهی که بتوانند شروع به نوشتن (تغییر) جهان کنند»[7] در کلاس‌هایی که به تدریس آموزگاران بومی ساسکاچوان دانشگاه رجینا مشغول هستم از ریاضی به عنوان عنصری ویژه و یک برنامهٔ درسی غنی یاد می‌کنم. هدف از آموزش‌های میان فرهنگی در برنامهٔ درسی ECCU ۳۰۰ آماده‌سازی آموزگاران آینده برای درک برنامهٔ درسی و ادغام دانش بومی در برنامه ریزی آموزشی می‌باشد. دانشجویانی که در برنامهٔ درسی INST ۱۰۱ (برنامهٔ پژوهش‌های حوزهٔ بومیان) ثبت نام کرده اند اطلاعاتی دربارهٔ شرکتشان در جامعهٔ سنتی و در جامعهٔ معاصر در حوزه های ریاضی، علوم و فناوری، تغذیه، ورزش، پزشکی، هنری و دولتی به دست آوردند. هر دوی این برنامه‌های درسی جنبه های وسیعی از همکاری‌های مردم بومی را ارایه می‌دهند.

ب. نقش من به عنوان یادگیرنده. علاقهٔ من به مشارکت بومی در ریاضی موجب پیدایش یک کلاس روخوانی در جهت اخذ مدرک کارشناسی ارشد در برنامهٔ آموزشی و تعلیم شد. دکتر مایبرز به من در کشف منابع ریاضی بومی و راه اندازی تارنمایی[8] کمک کرد که می‌توانست در اختیار همهٔ آموزگاران قرار گیرد. من همچنین مجموعه‌ای از برنامه‌های درس ریاضی و منابعی را گلچین کردم که با بررسی خطوط درسی آموزشی ریاضی در ساسکچوان سازماندهی شده بود: حل مسأله، مدیریت و تجزیه/تحلیل داده

هـا، عـدد و محاسـبات، هندسـه و انـدازه گیـری. افـزون بـر آن، مـن در حـال تولیـد مجموعـه‌ای از مـواد کمـک درسـی هسـتم از جملـه بازی‌هـای بـا نـخ، طرح‌هـای روانـداز، مثال‌هایـی از نقش‌هـای روی بافتنی‌هـا ، کتـب کـودکان و سـایر وابسـته‌های ریاضـی.

ج. نقـش بعـدی مـن. در طـی کار جمعـی بـه چشـم‌انداز جدیـدی از آمـوزش ریاضـی دسـت یافتـم کـه بـا آن می‌توانـم ریاضـی را بـا نـگاه متفاوتـی «ببینـم». اکنـون می‌توانـم دریافت‌هـا و مفاهیـم ریاضـی را در درون داسـتان‌ها و زندگـی روزمـرۀ مـردم بومـی، کـه هـم معاصرنـد و هـم تاریخـی، شناسـایی کنـم. تمـام آنچـه آموختـم شـیوه‌های مربی‌گـری و راهبردهـای آموزشـی مـرا عملـی سـاخت و نیـز مـرا بـه سـمت انجـام پژوهشـم سـوق داد. بـه نظـرم، زمانـی کـه مربیـان برنامه‌هـای را در پیونـد بـا دانـش آمـوزان طراحـی می‌کننـد گرایشـی دوچنـدان بـه یادگرفـتن را بوجـود مـی آورنـد. ضمنـاً، مفاهیـم مرتبـط بـرای دانـش آمـوزان بومـی می‌توانـد بصـورت بالقـوه، از فرهنـگ صیانـت کنـد، بـه خـود بسـندگی هویتـی دامـن بزنـد، عـزت نفـس و موفقیـت را تضمیـن کنـد و انگیـزه را افزایـش دهـد.

- **روایت مایبرز**

سـال‌ها تصـور می‌کـردم ریاضـی یـک اخـتراع اسـت کـه در اذهـان مـردم شـکل گرفتـه اسـت. مـردم در سراسر تاریـخ بـا مـواد طبیعـی موجـود در محیـط و مفاهیـم سر و کار داشـتند و ذهنیتـی را بـا ذهنیـت دیگـر ترکیـب می‌کردنـد. بـه تدریـج ایـن ذهنیت‌هـا آزمایـش شـد، نسـخه بـرداری شـد و بطـور انتقـادی بررسـی و تبدیـل بـه مفاهیـم پیچیـدۀ ریاضـی امـروز شـد. تمامـی دانش‌هـای ریاضـی از یـک صافـی سـخت گذشـتند تـا بـه شـکل‌های قابـل قبولـی درآینـد کـه مـا امـروزه در دسـت داریـم. کشـفیات جدیـد در ریاضیـات همیـن مسـیر را از راه ارزیابـی جـدی و دقیـق مـی پیمایـد تـا پذیرفتـه شـود. پذیـرش نظریـه هـای ریاضـی بـر مبنـای شـناخت قطعـی و منتـشر شـدۀ آنهـا و بـر اسـاس بنیان‌هـای توجیـه شـده شـان صـورت می‌گیـرد.

ریاضیـات همچـون سـایر رشـته هـا ایسـتا نبـوده، در حـال تکویـن اسـت و در ارتبـاط بـا سـایر رشـته هـا «عضـو لاینفکـی از پیکـرۀ کلـی دانـش بـشری اسـت، یـک بخـش مهـم از فرهنـگ بـشر اسـت و بنـا بـه منشـاء تاریخـی و اجتماعـی اش بـه سـایر بخشـهای دانـش بـشری گـره می‌خـورد. هنـگام بررسـی ریاضـی بایـد افـزون بـر پرسـش‌های درونـی و توجیـه شـان، بـه پرسـش‌های حـوزه هـای بیرونـی از جملـه منشـأ تاریخـی و بافـت اجتماعـی ریاضـی هـم توجـه داشـته باشـیم».[۹] محصـولات دانـش ریاضـی و فرآیندهـای کسـب دانـش ریاضـی دو حـوزۀ متفـاوت فلسـفه و تحلیـل ریاضـی (از مطلق‌گرایـی تـا عـدم قطعیـت[۱۰]) را در برمی‌گیـرد. مـن همیشـه فرآینـد دانـش ریاضـی را فعالیتـی بسـیار مهـم می‌دانـم. در ایـن مقالـه، مجـدداً بـر اهمیـت پیدایـش دانـش در بافـت اجتماعـی/ فرهنگـی و تاریخـی تأکیـد می‌کنـم و همـواره در برابـر آنچـه علـم ریاضـی نامیـده می‌شـود سر تعظیـم فـرود مـی‌آورم. آنچـه بـرای مـن «حقیقتـی» انکارناپذیـر اسـت، از نظـر سـایر افـرادِ گـروه جنبـۀ ریاضـی نـدارد. همچنیـن برخـی از فـرآورده هـای فرهنگـی افـرادِ متعلـق بـه دیگـر فرهنگ‌هـا جنبـۀ ریاضـی دارنـد امـا مثـل آنچـه بـه مصنوعـات نسـبت داده‌انـد جنبـۀ ریاضـی نخواهـد داشـت. در نشسـت‌های گروهـی، مـا همـواره بـه بحـث دربـارۀ برچسـب‌های ریاضـی -عناویـن ریاضـی- می‌پردازیـم؛ فرهنگ‌هـای دیگـر می‌تواننـد از عناویـن متفاوتـی بـرای مفاهیـم همسـان اسـتفاده کـرده باشـند.

آیـا مباحـث جـدی در خصـوص مطلـق گرایـی در برابـر عـدم قطعیـت در فلسـفۀ ریاضـی، همـۀ فرهنگ‌هـا را دربـر می‌گیـرد یـا تنهـا از گونـه‌ای خـاص از جهـان بینـی ناشـی می‌شـود یعنـی نـگاه هستی‌شناسـانۀ خـاص بـا مجموعـه‌ای از نظریـه هـای شناخت‌شناسـانه از آن؟ اگـر یـک گـروه فرهنگـی جهان‌بینـی متفاوتـی داشـته باشـد (مجموعـۀ متفاوتـی از نظریـه هـای شناخت‌شناسـی) احتـمالاً آن گـروه نگرش‌هـای ریاضـی متفـاوت، شـیوه‌های متفـاوت تفکـر ریاضـی، منشـاء متفـاوت مؤلفـه هـای ریاضـی (بـرای مثـال، اعـداد، توابـع، مجموعـه هـا و غیـره) و نیازهـای متفاوتـی از خـلال فرهنـگ از بـه کارگیـری ریاضـی خواهـد داشـت.

مـن و کارن آرنسـون در کارِ تـوسعۀ یـک کلاس آمـوزش ریاضـی هسـتیم کـه بـر ریاضـی (برخـی جنبـه هـای) فرهنـگ و/ یـا برخـی از جنبـه هـای فرهنگـیِ ریاضـی تمرکـز دارد. شـاید بتـوان آن کلاس را «کاربـرد ریاضـی بـه منظـور درک فرهنـگ و کاربـرد فرهنـگ بـه منظـور درک ریاضـی» نامیـد. در ایـن کلاس بـه شناسـایی و کشـف ریاضـیِ مؤلفـه هـای فرهنگـی و بحـث دربـارۀ موضوعاتـی کـه از ریاضـی و فرهنـگ نشـأت گرفته‌انـد می‌پردازیـم. ایـن کار مـا را بـه یـک برنامـۀ درسـی اسـتانی متصـل می‌کنـد و منبـع چنـد رسـانه‌ای غنـی‌ای بـرای توسـعۀ فعالیت‌هـای آتـی در ریاضـی و فرهنـگ فراهـم خواهـد کـرد.

- **روایت جودیت مک دونالد و هارلی وستون**

هـدف اصلـی مـا یافتـن شـیوه‌هایی بـرای دسـترس پذیـر کـردن و جـذاب کـردن ریاضـی در میـان طیـف وسـیعی از مردمـان از طریـق تمرکـز پـروژۀ چنـد حـوزه‌ای مـا بـر باورهـای خـاص بومیـان ساسـکچوان و آمریکاسـت. در ایـن پژوهـش مـا قصـد بررسـی دو موضـوع را داریـم؛ محتـوای آموزشـی و داده هـای متنـی کـه از آن بـرای طـرح مسـایل و مثال‌هـای داسـتان اسـتفاده می‌کنیـم. می‌توانیـم نظریاتـی را بـه کار ببندیـم کـه در دو رشـتۀ گـروه ریاضـی و آمـار بـه دانـش آمـوزان در برنامـۀ آموزشـی مـدارس ابتدایـی و متوسـطه ارایـه شـد و از طریـق شـبکۀ مرکـز ریاضـی در دسـترس می‌باشـد. در ایـن رشـته‌ها و همچنیـن از طریـق شـبکۀ نامـبرده، بـه آمـوزگاران مشـغول بـه کار و آمـوزگاران آینـده مفاهیـم ریاضـی مرتبـط بـا آموزششـان ارایـه شده‌اسـت. برخـی از ایـن مفاهیـم شـیوه‌هایی کـه آمـوزگاران بـه دانـش آمـوزان درس می‌دهنـد را تحـت تأثیـر قـرار می‌دهـد و فعالیت‌هـا و مثال‌هایـی بـرای اسـتفاده در کلاس در اختیـار آنهـا قـرار می‌دهـد. ایـن دو درس در جـزوۀ درسـی داخلـی گنجانـده خواهنـد شـد و مـا بـه توسـعه و بازبینـی آنهـا ادامـه می‌دهیـم. یکـی از ایـن دروس اخیـراً از سـوی چندیـن کالـج منطقـه‌ای، از سـوی کالـج اندیـان فردریـت کالـج[۱۱] و بـه صـورت آنلایـن ارایـه شده‌اسـت. امیدواریـم از طریـق ایـن پـروژۀ میـان حـوزه‌ای بتوانیـم مفاهیـم ریاضـی و مـتن هایـی را توسـعه دهیـم کـه شـامل برخـی جنبه‌هـای فرهنگـی، تاریخـی یـا تجربـۀ ملـل نخسـتین کانـادا بـه شـیوه‌ای مناسـب و معنـادار باشـد و آمـوزگاران اسـتادمان بتواننـد آن را بـه دانـش آموزانشـان آمـوزش دهنـد.

در زیر به تشریح سـه روش گزینش شـده مان می‌پردازیم.

نخسـت ایـن کـه یکـی از دروس دارای بخشـی از نظام‌هـای حسـاب و شـمارش می‌باشـد، بنـا داریـم مطالبـی را در نظـام شـمارش وارد کنیـم کـه توسـط بومیـان آمریکایـی تکامـل یافته‌انـد. بـرای مثـال، در چهارچـوب حسـاب پایـه، بنـا را بـر نظـام شـمارگان اقـوام مایـان[۱۲] می‌گذاریـم کـه مبنایـش بیسـت‌گانی

بوده است. در بخش تاریخ، به معرفی نوعی چرتکه که توسط اقوام اینکایی[۱۳] استفاده می‌شد تا اعداد را نشان دهند می‌پردازیم و سپس به تشریح تنوع و گوناگونی که در شکل گیری واژگان مربوط به اعداد در میان زبان ملل نخستین وجود داشت، خواهیم رسید.

[روش] دوم این است که در بخش احتمالات یکی از دروسمان در جزوه های قبلی، نمونه‌هایی رایج از بازی‌های شانسی را که با استفاده از کارت، تاس و سکه انجام می‌شد ارایه می‌کنیم. در جزوهٔ درسی پیشنهادی مایلیم شکل تطبیق یافتهٔ مثال زیر را که از کتاب «بازی‌های بومیان آمریکای شمالی»[۱۴] گرفته شده‌است، بگنجانیم:

پاکاسه کیمکا [۱۵]

این یکی از بازی‌های قوم کری[۱۶] در منطقهٔ کوکسبی[۱۷] استان ساسکاچوان است. این بازی شامل یک مجموعهٔ هشت تایی از مهره های استخوانی کوچک است، چهار تا به شکل الماس و چهار تا به شکل قلاب و یک کاسه یا بشقاب چوبی که قطر تقریبی آن ۸۱,۲ اینچ باشد. هر تکه استخوان طولی معادل ۳,۴ اینچ دارد. هر یک از این اشیا دارای دو رنگ سیاه و سفید در دو روی خود هستند. این بازی را می‌توان تک نفره یا گروهی انجام داد. تکه‌های استخوان داخل کاسه قرار داده می‌شوند و با پایین آوردن کاسه با دو دست پرتاب می‌شوند. سپس شمارش طبق اصول زیر آغاز می‌شود:

تمام سفید : ۱۰۰ امتیاز
تمام سیاه : ۸۰ امتیاز
هفت روی سفید و یک روی سیاه : ۳۰ امتیاز
رویهٔ سفید همهٔ مهره های قلابی و یک مهرهٔ الماسی: ۱۰ امتیاز
رویهٔ سیاه همهٔ مهره های قلابی یک مهرهٔ الماسی: ۸ امتیاز
رویهٔ سفید چهار مهرهٔ الماسی و یک مهرهٔ قلابی : ۶ امتیاز
رویهٔ سیاه چهار مهرهٔ الماسی و یک مهرهٔ قلابی : ۴ امتیاز
هر نتیجهٔ دیگر: ۰ امتیاز
پرسش‌ها هم بدین قرارند:
الف) احتمال به دست آمدن ۱۰۰ امتیاز در یک پرتاب را پیدا کنید.
ب) احتمال به دست آمدن ۱۰ امتیاز را در یک پرتاب پیدا کنید.
ج) احتمال آماری این بازی را پیدا کنید.

Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R	Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R
W	#	#	W	#	#	W	W	W	#	#	W	#	#	W	W	W	#
#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#
#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#
W	#	#	R	#	#	W	W	W	#	#	R	#	#	W	W	W	#
#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#
#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#
W	#	#	W	#	#	W	W	W	#	#	W	#	#	W	W	W	#
Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R	Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R

[در روش] سوم، برای تشریح حسابِ مدلی از نسبت و تناسب و برنامه ریزی خطی مهره‌ها استفاده کردیم. ملل نخستین این منطقه لباس‌ها، کیف‌ها، ظروف، تیردان و دیگر ابزارشان را تزیین می‌کردند. مروارید دوزی نه تنها جنبهٔ تزیینی بلکه جنبهٔ نمادین و معنوی هم داشت. برای مثال، رنگ‌ها یا شکل‌های خاص مفاهیم نمادین دارند و البته مرواریددوزی می‌تواند مفهومی شخصی هم داشته باشد. بسیاری از الگوهایی که امروزه می‌بینیم، مبتنی بر طراحی‌های پَرکاری شده‌است که پیش از آن که بازرگانان اروپایی مهره‌های شیشه‌ای وارد کنند، به کار می‌رفته است.

پرسش‌ها

۱. (حساب مدولی) فلورا یک دستبند مهره‌ای را در الگوی بالا طراحی کرد. الگوی گل هر هشت مهره یک بار تکرار می‌شد. الگوی حاشیه هر نُه مهره یکبار تکرار می‌شد.

الف. اگر فلورا می‌خواست طول دستبند بین ۶۰ و ۱۰۰ مهره باشد تا متناسب با مچ دستش باشد، چند مهره بایستی بطور طولی قرار می‌داد تا دستبند در نقطه‌ای به پایان برسد که هر دو الگو کامل شده باشند؟

ب. چند بار در دستبند مرکز قرمز گل به موازات مهرهٔ قرمز در حاشیه قرار می‌گرفت؟

ج. دستبندی بسازید که یک الگوی میانه و یک الگوی حاشیه‌ای داشته باشد و در طول‌های متفاوت تکرار شوند. مشخص کنید چند مهره لازم است تا طرحی متناسب به دست آید.

۲. (نسبت و تناسب) فلورا دستبندی مهره‌ای در الگوی بالا درست کرد. در مسألهٔ اول او مشخص کرد که دستبند باید ۷۲ مهره داشته باشد. الگوی گُل هر هشت مهره یکبار تکرار می‌شد. الگوی حاشیه هر نُه مهره یکبارتکرار می‌شد. هر الگوی گل نیاز به یک مهرهٔ قرمز، ۴۰ مهرهٔ فیروزه‌ای و پانزده مهرهٔ سفید داشت. هر الگوی حاشیه سه مهرهٔ زرد، سه مهرهٔ آبی و سه مهرهٔ قرمز داشت. برای درست کردن دستبند به چند مهره از هر رنگ نیاز است؟

۳. (برنامه ریزی خطی) فلورا دستبند و گوشواره‌های مهره‌ای درست کرد. هر کدام از دستبندها به قیمت شش دلار و هر جفت

گوشواره به قیمت چهار دلار فروخته شد. هر دستبند به ۴۰۰ مهرهٔ آبی و ۸۰ مهرهٔ سفید نیاز دارد. هر جفت گوشواره به ۱۰۰ مهرهٔ آبی و ۸۰ مهرهٔ سفید نیاز دارد. فلورا ۶۰۰۰ مهرهٔ آبی و ۲۴۰۰ مهرهٔ سفید دارد. چند دستبند و چند جفت گوشواره باید درست کند تا بیشترین درآمد را از مهره‌ها به دست آورد؟

بخش چهارم: نتیجه گیری

نتایج انجام این پروژه بیش از آنچه انتظار داشتیم رضایت بخش بود. ما با اطلاعات دانشگاهی متفاوتی گرد هم آمدیم و به شیوه‌های متفاوتی بر دانش خود افزودیم. موضوع این پروژه ما را به هم پیوند داد، در حالی که نتایج به دست آمده را با رشتهٔ خود گره زدیم، دیدگاه هایمان را به شیوه‌های متفاوتی عملی ساختیم و با این برهم‌کنش‌ها خودمان را پرورش دادیم. ■

1 Arnason K.2001)), J. J. McDonald, M. Vi. Maeers, and J. H. Weston, « Interweaving Mathematics and Indigenous Cultures », The International Conference on New Ideas in Mathematics Education, Palm Cove, Tropical North Queensland, Australia, August 19-24, University of Regina, Saskatchewan, Canada.
2 http://MathCentral.uregina.ca
3 http://education.uregina.ca/arnasonk
4 Katherine Heinrich
5 Transdisciplinary
6 Understanding
7 Gutstein, 2001, p. 6
8 http://education.Uregina.ca/arnasonk
9 Ernest, 1991, p. 25
10 Fallibilism
11 Indian Federated College
12 Mayan
13 Incas
14 Stewart (1975)
15 Pahkasahkimca
16 Cree
17 Coxby

Références:

- Ernest, P. (1991). *The Philosophy of Mathematics Education*. New York: The Falmer Press.
- Gilliland, H. (1988). *Teaching the Native American*. Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company.
- Gutstein, E. (2001). Math, maps, and misrepresentation. *Rethinking Schools, 16*(3), 6-7.
- Stewart C. (1975). *Games of the North American Indians*. New York: Dover Publications Inc.



ریاضیات، زبان و فرهنگ در میان اینوویت‌ها[1]

لوئیز پواریه، محسن حافظیان

برگردان: سعیده بوغیری

در چارچوب پنجاه و هفتمین کنفرانس CIEAEM (کمیسیون بین المللی مطالعه و بهبود آموزش ریاضی)، در مبحث فرعی شمارهٔ پنج به تنوع فرهنگی و آموزشِ ریاضیات پرداخته شد. یکی از مسایلی که توجه ما را به خود جلب کرد طرح این پرسش بود که «آیا می‌توان تفاوت‌های مربوط به شیوه‌های استدلال، ارزش‌های فرهنگی و تأثیرات آنها بر توانایی‌های مربوط به ریاضیات را [نزد دانش آموزان] در چهارچوب تعریف شده‌ای مطالعه کرد»؟ در ادامهٔ این مبحث، سخنمان را با آوردن مثال‌هایی توضیح می‌دهیم که از چهار سال پیش در جریان یک پژوهش گروهی در مورد جامعهٔ اینوویت نوناویک[2] گردآوری کرده‌ایم.

این پروژهٔ پژوهشی ریشه در برنامهٔ کاری دارد که افراد گوناگونی، با سمت‌های گوناگون، در کمیسیون آموزشی کاتی‌ویک[3] (آموزش، تربیت مدرس، توسعهٔ برنامه و...)، در کار توسعهٔ آن هستند. در بهار سال ۲۰۰۰ جامعهٔ اینوویت و کمیسیون آموزشی کاتی‌ویک دربارهٔ مشکلات دانش آموزان کلاس ریاضی پرسش‌هایی را طرح کردند: این مشکلات چگونه باید توضیح داده شوند و بویژه چه کارهایی در جهت کمک به دانش آموزان برای ادامهٔ یادگیری ریاضیات باید انجام داد؟ وانگهی چنین مشکلاتی از طریق چندین پژوهش در سطوح گوناگون و با اهداف نظری مختلف، رسماً مطرح و ارایه شده‌اند (برای نمونه نگاه کنید به نوشته های ایزیف،[4] اسمیت،[5] دیویدسن،[6] و مک ایور).[7] سطح پایین آموخته های ریاضیات دانش آموزان اینوویت و نیز محتوای تدریس شده و روش‌های به کارگرفته شده در مرکز تأملات مربوط به این موضوع قرار گرفته‌اند.

در پاییز سال ۲۰۰۰ سلسله بازدیدهایی از چند دهکدهٔ اینوویت به منظور بررسی کلاس‌ها وملاقات با آموزگاران و دانش آموزان آغاز شد. با توجه به داده های گردآوری شده، چندین نکته قابل طرح است:

الف. ریاضیات و زبان

دانش آموزان اینوویت دورهٔ تحصیلشان را (مهدکودک، سال اول و دوم ابتدایی) به زبان خودشان، اینوکتیتوت[8] آغاز می‌کنند و به این ترتیب، مبانی پایه‌ای ریاضیات را به زبان اینوکتیتوت می‌آموزند. از سال سوم ابتدایی تا پایان دورهٔ دبیرستان، آموزش به زبان فرانسه یا انگلیسی انجام می‌گیرد. بنابراین در این مقطع، دانش آموزان در شرایط یادگیری ریاضیات به زبان دوم قرار می‌گیرند، حال آن که [خودِ] زبان نقشی بنیادین در رشد اندیشهٔ ریاضیاتی دارد. در واقع، تصور یک جامعه، بعنوان مکان داد و ستدهای پایدار و سازمان یافته، بدون ریاضیات به همان اندازه غیرِ ممکن است که تصور جامعه‌ای بدون زبان متداولش. نسبت میان زبانِ رایج و دیگر سامانه هایِ نمادین[9] (ازجمله نشانه ها و نمادهای ریاضی) در محور تمامی اندیشه هایی قرار دارد که به مقولهٔ ارتباط[10] می‌پردازند.[11] به علاوه آموزش ریاضیات با زبان رایج انجام می‌گیرد. هنگامی که آموزگار به دانش آموزان خود می‌گوید که «میان دو بخش یک معادله، نماد «=» نشانهٔ تساوی است، یا این که مثلث «شکلی است متشکل از سه خط راست متقاطع که مساحتی را احاطه می‌کنند»، دانش آموزان باید با این تبیین‌ها (مساحت، خط راست، تساوی و ...) آشنا باشند. مشکلات زمانی پدیدار می‌شوند که آموزش ریاضی از فرهنگی بیگانه به افرادی ارایه می‌شود که نه آن فرهنگ را می‌شناسند و نه زبان آموزش آن را.

ب. ریاضیات و فرهنگ

تا چندی پیش می‌شنیدیم که ریاضیات یک زبانِ جهانی است، می‌گفتند که «به هر تقدیر هرجا که باشیم منفی یک ضربدر منفی یک برابر مثبت یک است». نگرش ریاضیات جهانی بیش از پیش مورد تردید قرار دارد. دانش آموزان اینوویت در طول سه سال ابتدایی، ریاضیات [رسمی آموزشی] را به زبان اینوکتیتوت می آموزند. حال آن که ریاضیات اینوویت‌ها با این ریاضیات تفاوت دارد، مثلاً نظام شمارش اینوویت‌ها نه بر پایهٔ ده‌تایی بلکه بر پایهٔ بیست تایی است.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که برای این دانش آموزان، دو دنیای جداگانه و متمایز در کنار هم وجود دارد: دنیای زندگی روزمره [در شمال] و دنیای ریاضیات «جنوب».[12] به علاوه، دنیای نخست یعنی زندگی هر روزه با دنیای دوم یعنی دنیای ریاضیات که در مدرسه می‌گذرانند، هیچ ارتباطی ندارد. با آنکه ریاضیات بخشی از برنامهٔ درسی است، اما گمان نمی‌رود بتواند کمکی برای حل مشکلات زندگی جاری بکند. این نگرش دوگانه از طریق دو فرایند مطرح شده توسط بیشاپ[13] توضیح داده می‌شود. از یک سو، پدیدهٔ «فرهنگی‌سازی»[14] که عبارتست ازاُخت دادن دانش آموز نوجوان با فرهنگ محلی (در این مورد، فرهنگ اینوویت). از دیگر سو اما یک روند «فرهنگ زدایی»[15] نیز وجود دارد که ادغام کردن فرد در فرهنگی بیگانه و متفاوت با فرهنگ اجتماع اوست (فرهنگ ریاضیات «جنوب»). وضعیت آموزشی در مواجهه با این پدیدهٔ دوگانه بسیار پیچیده می‌شود: چطور باید این دو فرهنگ را گرد هم آورد؟ در واقع، با عمیق شدن شکاف بین این دو جهان، مشکلات دانش آموزان در درس ریاضیات بیش از پیش جدی‌تر می‌شود. این وضعیت ویژهٔ جامعهٔ اینوویت نیست. در میان بومیان استرالیا نیز وضعیت همسانی دیده شده‌است.[16]

ج. مهارت‌های دیداری- فضایی دانش آموزان

دانش آموزانی که ما ملاقات کردیم قابلیت‌هایی در تصویرگری فضایی و هندسه داشتند، اما متأسفانه برنامهٔ درسی جاری آنان بر این قابلیت‌هایشان تکیه ندارد. این مشاهده نتایج پژوهش‌های پالاسیو[17] را تأیید می‌کند. می‌توان نشان داد که دانش آموزان اینوویت در مقایسه با کودکان ساکن در شهری مانند مونترال، دارای شناخت‌های فضایی متفاوتی هستند.

د. ریاضیات و روش‌های آموزش

روش‌های تدریس مورد استفاده که توسط برخی مدرسان استفاده می‌شود (تمرین با مداد و کاغذ)، روش‌های «طبیعی» برای یادگیری دانش آموزان اینوویت نیست. آموزش سنتی اینوویت‌ها توسط مدل‌سازی و طرح چیستان انجام می‌شود. در این موارد می‌توان مسیرهایی برای بهبود وضعیت آموزش در انطباق با متن جامعهٔ اینوویت یافت.

می‌بینیم که چندین رکن اساسی اندیشهٔ ما را دربارهٔ وضعیت دانش آموزان اینوویت در یادگیری ریاضیات تقویت می‌کنند و سبب درک بهتر مشکلات مشاهده شده نزد این دانش آموزان می‌شوند. در واقع، در نقطه تلاقی این دو شکاف، دانش آموز اینوویت فرایند فرهنگ‌زدایی را از طریق آموزش برخاسته از «جنوب» متحمل می‌شود. این شکاف‌ها که در مشکلی کلی‌تر یعنی شکاف میان دو فرهنگ ریشه دارند، دارای ماهیتی زبانی و ریاضیاتی هستند. برای نمونه، به برخی موارد می‌پردازیم:

- مجموعهٔ اصطلاحات زبان اینوکتیتوت، که اصالت واژگانی آن تنها در ارتباط با حدود ۲۰۰۰ واحد است، از واژه ها یا واژه/ جمله هایی تشکیل می‌شود که به عقیدهٔ آر. لاو[۱۸] بسیار توصیفی‌اند. مثلاً معادل اینوکتیتوتِ واژهٔ مداد «تی تی رو تی»[۱۹] است و مفهوم تحت‌اللفظی آن «شیئی است که برای نوشتن به کار می‌رود». این امر در نامیدن موضوعات مربوط به حساب نیز مرسوم است. زبان اینوکتیتوت دارای واژگانی ساده برای نامیدن اعداد ۱ تا ۵ است: عدد۱: آتوزیک،[۲۰] ۲: ماکرووک،[۲۱] ۳: پینگازوت،[۲۲] ۴: سیتامات[۲۳] وعدد ۵ با یک نام شبه انسانی یعنی تالیمات[۲۴] (به معنی بازو) نشان داده می‌شود. از ۶ به بعد، روند شمارش تغییر می‌کند. در عدد ۶ (پینگازو-اوژو- توت[۲۵] با برگردان تحت‌اللفظی «آنها مثل چند سه هستند»)، با عمل ضرب سر و کار داریم. عدد ۷ (سیتاما- اوژو- نگی- گار- توت:[۲۶] «آنها دقیقاً چندتا چهار نیستند»)، علاوه بر مفهوم ضرب، حامل معنای منها نیز هست. حالا عدد ۸ را ببینیم: سیتاما- اوژور- توت[۲۷] یعنی «آنها دقیقاً چند تا چهار هستند». این شیوهٔ نام‌گذاری اعداد مختص زبان اینوکتیتوت است و هیچ ارتباطی با نام اعداد در زبان فرانسه یا انگلیسی، یعنی زبان‌های آموزش به دانش آموزان اینوویت پس از سال سوم ابتدایی، ندارد. رونوشت جزوه های درسی مورد استفاده در نوناویک گویای مشکلاتی است که در گذار یادگیری درس حساب از زبان اینوکتیتوت به زبان دوم (فرانسه یا انگلیسی) ممکن است ایجاد شود.

- مشکلات یادگیری هندسه نیز به همان اندازه اهمیت دارند. از عهد باستان، هندسهٔ غربی و یا لااقل هندسهٔ اُقلیدسی ریشه در ویژگی تغییر ناپذیر بودنش دارد.[۲۸] آشکال هندسی انتزاعی دارای تبیین های مشخصی هستند. شگفتی آنجاست که واژگان اینوکتیتوت در زمینهٔ اَشکال هندسی بسیار کم (مثلاً تعبیراتی مانند مختلف الاضلاع، شعاع و هرم در این زبان وجود ندارد) و در عوض در تبیین نسبت‌های فضایی غنی است. با اینهمه، آموزش کنونی ریاضیات برای نسبت‌های فضایی اهمیت چندانی قایل نیست و از این امتیاز موجود در دانش آموزان بهره ای نمی‌برد. وانگهی مسئلهٔ سودمندی ریاضیات تدریس شده در زندگی روزمرهٔ اینوویت‌ها همچنان مطرح است.

ما در این پروژهٔ پژوهشی در پی تشخیص شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظام ریاضیاتی هستیم البته با در نظر گرفتن مشخصه های زبانی و فرهنگی که پیوسته وارد فرایند آموزش این درس می‌شوند. چارچوب این پژوهش، که یک پژوهش مشترک است (دگنیه،[۲۹] بدنار، پواتیه، دگنیه و کوتور،[۳۰] دگنیه، بدنار، کوتور، پواتیه و لوبویی)[۳۱] راه حلی مناسب نشان‌مان می‌دهد با این فرض که عملکرد آموزگار و خردمندی‌ای که او را در این کارکرد هدایت می‌کند بخشی از داده های مورد نظر برای روشن ساختن موضوع پژوهش است. شکل گیری وضعیت آموزشی (گردآوری فعالیت‌ها، مشارکت در کلاس و...) لزوماً تابع میزان درک آموزگار از روالِ کارش و نیز بستری است که در آن به آموزش می‌پردازد. برای بهینه سازی وضعیت آموزش متناسب با متن جامعهٔ اینوویت، باید افراد این جامعه را در کار دخالت داد. از این رو، این گروه ما افزون بر یک پژوهشگر آموزش ریاضی و یک پژوهشگر زبان‌شناس، سه یا چهار مدرس کمیسیون آموزشی کاتی‌ویک و نیز سه یا چهار فرد از جامعهٔ اینویت را هم در خود جای داد که به عنوان تربیت کنندهٔ آموزگاران اینوویت و مشاور توسعهٔ برنامه کار کنند. این امر به ما امکان دسترسی به سه زاویهٔ دید را داد: متن آموزش، فرهنگ اینوویت و آموزش ریاضیات. پژوهش در بارهٔ برخی نمونه‌های وضعیت آموزشی توسط گروه، بحث ما را پر بارتر کردند. ■

---

1 Poirier L. et Hafezian M. (2005), « Mathématiques, langage et culture chez les Inuit », CIEAEM 57, The International Commission for the Study and Improvement of Mathematics Teaching, Piazza Armerina. Cf.http://math.unipa.it/~grim/cieaem/cieaem57_poirier_hafezian.pdf
2 Nunavik
3 Kativik
4 Ezeife, 1999
5 Smith, 1994
6 Davidson, 1992
7 MacIvor, 1995
8 Inuktitut
9 Modes de représentation
10 Communication
11 Rastier, 1996, Rastier, 2001.
۱۲ منظور ایالت کبک است که با اکثریت ساکنین اروپایی‌تبارش در جنوب مناطقی قرار که سرزمین اینوویت‌هاست.
13 Bishop, 1995
14 Enculturation
15 Acculturation
16 Graham, 1988
17 Pallascio, 1995
18 R. Lowe, 1981
19 Titi-rau-ti
20 Atusique
21 Maqruuk
22 Pingasut
23 Sitamat
24 Tallimat
25 Pingasu-ujur-tut
26 Sitama-uju-nngi-gar-tut
27 Sitama-ujur-tut
28 Bachelard, 2003
29 Desgané, 1997
30 Bednarz, Poirier, Desgangé et Couture, 2001.
31 Desgangé, Bednarz, Couture, Poirier et Lebuis, 2001.

Références:

- Bachelard, G. (2003) Le nouvel esprit scientifique, Paris, Presses Universitaire de France.
- Bednarz, N., Poirier, L., Desgagné, S., Couture, C., (2001) « Conception de séquences d'enseignement en mathématiques : une nécessaire prise en compte des praticiens ». In A. Mercier (éd.), Sur le génie didactique : des outils d'enseignement aux théories didactiques, pp. 43-69, Bruxelles, 2ditions de Boeck.
- Bishop, A. J. (1988) « Mathematics education in its cultural contexte". *In Educational studies in mathematics*, 19. Pp. 179-191.
- Davison D.M. (1992) "Mathematics". In J. Reyhner (Ed.) Teaching American Indian Students, pp. 241-250, University of Oklahoma presse.
- Desgagné, S., Bednarz, N., Lebius, P., Poirier, L., et Couture, C. (2001) « l'approche collaborative de recherche en éducation : un rapport nouveau à établir entre recherche et formation ». In Revue des sciences de l'éducation, 27 (1), pp. 33-65.
- Desgagné S. (1997) « Le concept de recherche collaborative : l'idée d'un rapprochment entre chercheurs universitaires et praticiens enseignants ». In Revue des sciences de l'éducation, 23 (2), pp. 371-393.
- Ezeife, A. N. (1999b) « Using the schema theory in science teaching: The challenge before the aboriginal science teacher". WESTCAST conference proceedings, pp. 43-56, Faculty of education, Brandon University, Manitoba, Canada.
- Graham, B. (1988) Mathematical education and aboriginal children". In Educational studies in mathematics, 19, pp. 119-135.
- Lowe, R. (1981), Analyse linguistique et ethnocentrisme : essai sur la structure du mot en inuktitut, Ottawa, Collection Mercure, Musée National de l'Homme.
- MacIvor, M. (1995), « Redefining science education for aboriginal students". In M. Battiste and J. Barman (Eds.), First Nations Education in Canada: The circle unfols, pp. 73-98, University of British Columbia press.
- Pallascio, R. (1995), « Observations de représentations géométriques et spatiales dans un contexte d'acculturation mathématique ». Actes du colloque : les représentations dans l'esnseignement et l'apprantissage des mathématiques, pp. 193-209, Marrakech.
- Rastier F. (2001) « Sémiotique et science de la culture », *Linx*, n° 44-45, 2001, pp. 149-168. C.N.R.S.
- Rastier, F. (1996a), « Représentation ou interprétation ? –Une perspective herméneutique sur la méditaion sémiotique ». In V. Rialle et D. Fisette (dir.), Penser l'esprit : des sciences de la cognition à une philosophie cognitive, pp. 219-239, Presses Universitaires de Grenoble.
- Smith, M. R. (1994) « Scientific Knowledge in the classroom". In K.P. Binda (Ed.), Critical issues in First Nations education, pp. 38-54, BUNTEP, Faculty of education, Brandon University, Canada.



خبرها و گزارش های حقوقی[1]

مصاحبه با جو مگنت، مارس ۲۰۱۳

برگردان: حسین منصوری

در ژانویهٔ ۲۰۱۳ دادگاه فدرال کانادا رأیی را در مورد پروندهٔ دانیل س. صادر کرد که خیلی دور از انتظار نبود. موضوع اصلی این پرونده، تبیین دوبارهٔ رابطه کانادا با شهروندان دورگه[2] و بومیان بود. در روند قضایی این مسئله که بطور وسیعی به رسانه ها کشانده شد و اُتاوا هم به نتیجهٔ آن اعتراض کرد، دادگاه به نفع شاکیان رأی صادر کرد و به بیش از ۶۰۰۰۰۰ کانادایی دورگه و بومی ثبت نشده در سراسر کانادا موقعیت حقوقی «بومی» اعطا کرد. این قضاوت تغییراتی را ایجاد می‌کند: شمار بومیان ثبت شده بیش از دو برابر شد و دورنمایی از بهبود شرایط زندگی چندین هزار نفر را نمایان ساخت. این روند البته می‌تواند سالانه چندین میلیارد دلار برای دولت فدرال هزینه داشته باشد. هری دانیل[3] رهبر دورگه‌های کانادایی که ریاست کنگرهٔ ساکنان بومی (ک. پ. ا)[4] کانادا را بعهده داشت در سال ۱۹۹۹ اقامهٔ دعوی کرد و در سال ۲۰۰۴ چشم از جهان فرو بست. دادرسی‌ها با دقت توسط وکلای حقوق بومیان و دیگر کارشناسان قانون اساسی دنبال شد و این کار دلیلی هم داشت؛ آخرین باری که تصمیمی با این وسعت گرفته شد در سال ۱۹۳۹ بود، زمانی که دادگاه عالی در پروندهٔ «اسکیمو»، به اینوویت‌ها جایگاه حقوقی «بومی» را داد. این چنین به رسمیت شناخته شدنی بایستی دورگه‌ها و بومیان ثبت نشده را هم در بر بگیرد و همان حقوقی را که بومی‌ها و اینوویت‌ها چندین دهه از آن بهره‌مند شده‌اند را به این دو گروه ارزانی دارد، مثل حق شکار و صید، معافیت‌های مالیاتی، کمک‌های مالی برای تحصیلات دانشگاهی و مطالبات سرزمینی.

جو مگنت استاد دانشگاه اُتاوا که بعنوان وکیل اصلی شاکیان عمل کرده است به این ترتیب در جایگاه نخست این موقعیت برجستهٔ حقوقی قرار می‌گیرد. در اولین مصاحبه در این‌باره، براد مکای همکار نشریهٔ ناسیونال با وی گفتگویی داشت که در ادامه می‌خوانیم:

ناسیونال: به نظرشخص شما این رأی دادگاه چه مفهومی دارد؟

جو مگنت: من نمایندهٔ بین ۶۰۰،۰۰۰ إلی ۸۰۰،۰۰۰ بومی ثبت نشده هستم که از خدمات محروم هستند یا دسترسی مناسب به روند دادرسی یا به قراردادهایی که محق هستند، ندارند. این افراد از محروم‌ترین های جامعهٔ کانادایی هستند. دادگاه اعلام کرده است که دولت‌های استان‌ها و دولت فدرال برای تعیین تأمین کنندهٔ هزینه این خدمات به بن بست رسیده اند. دعوی برای خروج از این بن بست اختصاص داده شده بود تا این افراد بتوانند آنچه را دولت‌ها برایشان به رسمیت شناخته اند دریافت کنند: تحصیل و مراقبت‌های بهداشتی مناسب، که به آنها اجازه خواهد داد در جامعه کانادایی به آینده‌ای در خور خویش برسند. همهٔ ما جزیی از کل هستیم. واقعیت این است که آنها باید به عرصه‌ای برای بهره‌بری از توانایی هایشان برسند. من و همکارانم برای تجلی آن نقشی داریم که برای ایفای آن باید بکوشیم. این نقش از دید حرفه‌ای و شخصی برای من بسیار ستایش برانگیز است.

ن.: پیامدهای تصمیم دانیل برای دورگه ها و بومی‌های ثبت نشده چیست؟

ج. م : پیامدهای گسترده‌ای خواهد داشت. دلیلی که باعث شده کانادا در مقابل آن مقاومت کند و آماده بوده تا همه انتقادها را برای آن به جان بخرد، و این کار را هم کرده است، این است که دورگه ها و بومیان ثبت نام نشده از مجموعهٔ خدمات پیش بینی شده برای بومیان ثبت نام شده محرومند. از سوی دیگر، دادگاه هم به این نتیجه رسیده است که دلیل عدم پیشرفت آنها درقلب جامعهٔ پیشرفتهٔ کانادایی محرومیت از همین خدمات است. امیدوارم که در خصوص میزان درست خدمات، روش‌های مؤثر و اقتصادی ارایهٔ خدمات و نیز در مورد الگویی جدید برای برنامه‌ریزی بومی‌ها گفتگوهای خوبی با کانادا داشته باشیم و بتوانیم در این حوزه پیشرفت کنیم. مردمی که من نمایندگی می‌کنم گمان دارند که در یک دورهٔ انتقالی از تاریخشان قرار دارند و من امیدوارم که چنین باشد.

ن.: به نظر شما این تعهدات برای دولت کانادا چه پیامدهایی دارد؟

ج .م.: ابتدا باید بگویم که در کانادا ما در روابط خود با بومی‌ها طی ۳۰ سال گذشته پیشرفت‌های قابل توجهی داشته‌ایم. زمانی که من در این حوزه آغاز به کار کردم، داشتن یک حمایت مالی پایه‌ای اینچنینی، یک قانون اساسی که حقوق بومی‌ها و قراردادهای آنها را شناسایی و تأیید کند و داشتن این حد از موفقیت‌ها قابل تصور نبود. با این حال، من اندوه مردمی را که به اندازهٔ دیگران پیشرفت نکرده‌اند تا حدی درک می کنم. ما شکست‌های وحشتناکی هم داشته‌ایم که می‌توان آنها را نادیده گرفت. فکر می‌کنم اکنون زمانی است که کانادا می‌تواند با یک بازاندیشی ببیند چرا وضعیت اینگونه است و برای تغییر آن چه کاری می‌شود کرد. دورگه ها و بومیان ثبت نشده در مناطق ویژهٔ زندگی نمی‌کنند. بسیاری از آنها ساکن شهرها شده‌اند. بنابراین الگوی زیستن درمناطق یاد شده دیگر برای آنها مناسب نیست. روشی که بر مبنای آن بتوانیم به نیازهایشان پاسخ دهیم باید مطابق این داده بازبینی شود. این است آنچه که فکر می‌کنم برای کانادا می‌شود گفت.

ن. به نظر شما واکنش دستگاه حاکمه در قبال این تصمیم چه خواهد بود؟

ج. م. : صادقانه بگویم، این تصمیم یک شکست بزرگ برایشان بود. تفسیرهایی که قاضی داشته است موارد قابل طرح زیادی را از دست آنها گرفت که می‌توانستند بر مبنای آن تقاضای استیناف کنند. مثل هویت اصلی، تعداد ما، نیازهای ما و بی‌عدالتی- که بعنوان واقعیت‌های مسلم توسط دادگاه به رسمیت شناخته شده‌است. نتیجهٔ این دیدگاه برای بومیان بهبودی اوضاع است و تضمین پیشرفتشان. اما به هر حال مسئلهٔ حقوقی است و هر چیزی ممکن است روی دهد. بنابراین من منتظر فرجام خواهی هستم، که سال‌ها طول خواهد کشید. مطمئنا اگر در دادگاه عالی برنده می‌شدیم، امتیازی می‌شد برای ما چرا که پاسخ کامل ندادن به تصمیم دادگاه عالی کانادا خیلی سخت است.

ن.: اگر آنها ترجیحشان این باشد که با مشتریان شما مذاکره کنند تا به دادگاه فرجام خواهی

برونـد، چـه سـودی نصیـب شـما می‌شـود؟
ج.م.: جنـاب. توجـه بفرماییـد، بـرای مـن خیلـی سـخت اسـت در خـط تهاجمـی بـازی آنهـا باشـم. آنهـا محاسـباتی را کـه بـه نفعشـان باشـد در نظـر می‌گیرنـد، امـا مـن تـا حـدی مطمئـن هسـتم کـه دولـت کانـادا و کنگـرۀ مردمـان بومـی (سـی‌پی‌ای) دربـارۀ بسـیاری از پرسـش‌ها یـک نـگاه مشـترک خواهنـد داشـت. مـن دوسـت دارم بـه همـراه آنهـا ایـن مـوارد را کشـف کنـم و در نتیجـه می‌توانیـم در ایـن بـاره پیشرفت‌هایـی داشـته باشـیم. سـی‌پی‌ای سـازمانی اسـت کـه انعطـاف دارد، منطقـی و عملگراسـت و نتیجـه محـور اسـت، و امیدواریـم در طـرف مقابـل هـم افـرادی بـا همیـن رفتـار بیابیـم.

ن. کانـادا در حـال حاضـر ۵٪ بودجـۀ سـالانۀ خـود یعنـی حـدود ۱۰٫۵ میلیـارد دلار را صرف برنامه‌هـا و خدمـات مربـوط بـه بومیـان می‌کنـد. اگـر جلـوی رأی در قضیـۀ دانیـل گرفتـه شـود، آیـا کانـادا واقعـاً چندیـن میلیـارد دلار بیشـتر سرمایه‌گـذاری خواهـد کـرد؟
ج. م. : اقتصادهایـی کـه در دنیـای مـدرن موفقیـت واقعـی دارنـد آنهایـی هسـتند کـه مردمانشـان چیزهایـی انجـام می‌دهنـد، چیزهایـی خلـق می‌کننـد و چیزهایـی تصـور می‌کننـد. ایـن پتانسـیل در بطـن ایـن دورگـه هـا و سرخپوسـت‌های ثبـت نشـده وجـود دارد و ایـن هـمان چیـزی اسـت کـه مـا می‌خواهیـم باورانیـم، آنـان می‌تواننـد ایـن غنـا را بـه مـا بدهنـد. مـا می‌خواهیـم کـه سـازندگان هوشـمند ایـن جامعـه بپـا خیزنـد و ثـروت ایجـاد کننـد. مـا می‌خواهیـم کـه دانشـمندان منورالفکـر ایـن جامعـه بپـا خیزنـد و ایده‌هـای نـو بیاورنـد. چیـزی کـه مـا نمی‌خواهیـم، خـرج کـردن ۱۰٫۵ میلیـارد دلار روی ناکارآمدی‌هـای اجتماعـی، جنایـت و توسـعه نیافتگـی اسـت. مـا مـی خواهیـم بـرای ایـن مردمـان درهـای امکانـات را بگشـاییم و ایـن اسـت خواسـتۀ مـا: بالفعـل کـردن پتانسـیل انسـانی. آری درسـت اسـت، هزینـه دارد. امـا ایـن هزینـه بـا خـود سـود بـه همـراه دارد.

ن.: آیا فکر می‌کنید این می‌تواند میزان قرارداد را تغییر دهد؟ اگر جواب مثبت است چرا؟
ج. م.: بلـه بـدون شـک. از ایـن ارزیابـی مـن بـه خـود مبالیـد، ایـن ارزیابـی کانـادا اسـت. بـه ایـن دلیـل اسـت کـه هیـچ کسـی اینگونـه خشـم آلـوده مقاومـت نکـرده اسـت. کانـادا گـمان می‌کنـد کـه ایـن موضـوع میـزان قـرارداد را تغییـر می‌دهـد، مـن هـم همینطـور فکـر می‌کنـم. چیـزی کـه مـا در دادگاه نشـان داده‌ایـم ایـن اسـت کـه سـازندۀ همـۀ ایـن معیارهـای - ثبـت شـده، ثبـت نشـده، منعقدشـده، منعقدنشـده - دولـت اسـت. اینهـا معیارهـای طبیعـی نیسـتند. ایـن معیارهـا کـه سـاختۀ دولـت بـوده، بـرای منفعت‌هـای خـاص خـودش دسـت آویـز قـرار گرفتـه کـه معمـولاً سـمت و سـویش کاهـش هزینه‌هـای مربـوط بـه برنامه‌هـای بومی‌هـا بـوده اسـت. ایـن تاریـخ بـا جزییاتـش ثبـت شده‌اسـت، تاریخـی کـه قبـل از پیدایـش کنفدراسـیون و بـه همـراه قانـون مربـوط بـه آزادسـازی ۱۸۵۷ آغـاز شده‌اسـت، قانونـی کـه امتیـازات و حقـوق قـراردادی زنـان را بعـد از ازدواج بـا غیربومیـان حـذف می‌کنـد. زنـان مشـمول ایـن قانـون مجبـور بودنـد پـس از ازدواج منطقـۀ ویـژۀ بومیـان را تـرک کننـد و بدیـن ترتیـب، می‌بایسـتی بیـن شـخصی کـه دوسـت می‌دارنـد و خانـوادۀ خـود یکـی را انتخـاب کننـد. ایـن موضـوع یکصـد سـال اسـت کـه ادامـه دارد و افزایـش وسـیع جمعیـت بومیـان ثبت‌نشـده را بـه دنبـال داشـته: مردمانـی کـه خـود را بومـی می‌داننـد، بـا تجربـۀ بومـی بـودن بـزرگ می‌شـوند و مـردم آنهـا را بعنـوان بومـی می‌شناسـند و نسـبت بـه آنهـا نگاهـی تبعیـض آمیـز دارنـد. ایـن رأی دارد وضعیـت را تغییرمی‌دهـد.

ن. آیـا فکر می‌کنیـد که هری دانیل از نتیجۀ این امر راضی خواهد بود؟
ج. م.: هـری شـخصیتی کاریزماتیـک بـا حـس شـوخ طبعـی گـرم و یـک رهـبر بـزرگ اسـت و مـردم حـق دارنـد از او بعنـوان یـک رهـبر بومـی خیلـی مهـم در تاریـخ کانـادا یـاد کننـد. اگـر او امـروز بـا مـا اینجـا بـود می‌خندیـد و بـا مـا جامـی سر می‌کشـید.■

---

۱ برگرفته از سایت ناسیونال (National) سایت رسمی انجمن حقوقی کانادا (CanadianAssociation du Barreau)، مارس ۲۰۱۳:
http://www.nationalmagazine.ca/Articles/March_2013/Interview_with_Joe_Magnet.aspx?lang=FR
2 Métis
3 Harry Daniels
4 Congrès des Peuples Autochtones (CPA)

Ressources bibliographiques:

Abrams D. Hogg, M. (1990), Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances. New York: Springer-Verlag.

Adams D. W. (1995), Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas.

Alinsky S. (1971), Rules for Radicals, New York, Random House.

Allard M. et coll. (1982), Histoire nationale du Québec, Montréal, Guérin.

Alunik I. (2003), Across Time and Tundra: the Inuvialuit of the Western Arctic, Vancouver, Raincoast Books.

Apak A. et coll. (2002), Atanarjuat: The Fast Runner: Inspired by a Traditional Inuit Legend of Igloolik, Toronto, Coach House.

Arnason K. et coll. (2001), « Interweaving Mathematics and Indigenous Cultures », in The International Conference on New Ideas in Mathematics Education, Palm Cove, Tropical North Queensland Australia, August 19-24, University of Regina, Saskatchewan, Canada.

Aupaluktuq N. P. (2006), La légende de Kiviuq racontée par les dessins de Nancy Pukirnak Aupaluktuq, préface par Diane Webster, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada.

Bachelard G. (2003), Le nouvel esprit scientifique, Paris, Presses Universitaire de France.

Baillargeon M. et C. Benjamin. (1981), Les futures linguistiques possibles de la région de Montréal en 2001, Québec, ministère de l'Immigration.

Baker S. (1994), Khot-La-Cha: The Autobiography of Chief Simon Baker, compilé et publié sous la direction de Verna J. Kirkness, Vancouver, Douglas & McIntyre.

Barman J. (2003), « Schooled for Inequality: The Education of British Columbia Aboriginal Children », in Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises.

Barthes R. (1957), Mythologie, Paris, Éditions du Seuil.

Beardsworth A & Keil, T. (1997), Sociology on the Menu: An Invitationto The Study and Society. London: Routledge.

Bédard M. A. (1978), « Les protestants en Nouvelle-France» dans Cahiers d'histoire, n° 31, Société historique de Québec.

Bednarz N. et coll. (2001), « Conception de séquences d'enseignement en mathématiques : une nécessaire prise en compte des praticiens ,in A. Mercier (éd.), Sur le génie didactique : des outils d'enseignement aux théories didactiques, pp. 43-69, Bruxelles, Éditions de Boeck.

Bennett J. and S. Rowley (2004), Uqalurait: an Oral History of Nunavut, Montreal, McGill-Queen's University Press.

Bennion L. et coll. (1976), « Alcohol Metabolism In American Indians And Whites », New England Journal of Medicine, n° 294, p. 9-13.

Bibeau G. (2004), Le Québec transgénique, Science, marché,humanité, Montréal, Boréal.

Bird M. and A. Sutherlandv (1991), Living Kindness: The Dream of My Life, The Memoirs of Metis Elder, Madeline Bird, Yellowknife, Outcrop.

Binda K.P. and S. Caillou (2001), Aboriginal education in Canada : a study in decolonization, Mississauga, Canadian Educators' Press.

Bishop A. J. (1988), « Mathematics education in its cultural contexte". In Educational studies in mathematics, n° 19, p. 179-191.

Bleu A. (2000), « L'héritage spirituel des Amérindiens », Québec, Éditions de Montagne.

Blondin A. E. (2003), « New Ways of Looking for Leadership », dans Leading in an Upside-Down World: New Canadian Perspectives on Leadership, publié sous la direction de J. Patrick Boyer, Toronto, Dundurn Press,.

Bonesteel S. (2008), Canada's Relationship With Inuit: A History of Policy and Program Development, Ottawa, Prepared for Indian and Northern Affairs Canada.

Boucher L. et al. (2005), « Petites Sociétés et Minorités Nationales », Québec, Les Presses de L'Université du Québec.

Brass E. (1987), I walk in two worlds, Calgary, Glenbow Museum.

Brody H. (2003), Inuits, Indiens, chasseurs-cueilleurs : Les exilés de l'Éden, Monaco, Éditions du Rocher.

Brown C. (1990), « Histoire générale du Canada ». Montréal, Boréal Compact.

Brown R. C. (1988), Histoire générale du Canada, Montréal, Éditions du Boréal.

Bullen J. (2001), « J. J. Kelso and the 'New' Child-Savers: The Genesis of the Children's Aid Movement in Ontario », dans Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada, publié sous la direction de Russell Smandych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research.

Burnaby B. (1980), Languages and their role in educating Native children, Toronto, OISE Press.

Callahan A. B. (2002), On Our Way to Healing: Stories from the Oldest Living Generation of the File Hills Indian Residential School, mémoire de maîtrise, University of Manitoba.

Campbell M. (1973), Halfbreed, Toronto, McClelland and Stewart Limited.

Canadien A. (2010), From Lishamie, Penticton, Theytus Books.

Carlsson S. et al. (2003), « Alcohol Consumption and The Incidence of Type 2 Diabetes. A 20-Year Follow-Up of the Finnish Twin Cohort Study». Diabete Care. 26 (10), p. 2785-2790.

Carter S. (1999), Aboriginal People and Colonizers of Western Canada to 1900, Toronto, University of Toronto Press.

Castelain J.P. (1989), Manières de vivre, manières de boire. Alcool etSociabilité sur le port,Paris, Imago.

Castellano M. L. Davis and L. Lahache (2000), Aboriginal education: fulfilling the promise, Vancouver, UBC Press.

Carney R. (1995), « Aboriginal residential schools before Confederation: the early experience », Historical studies: Canadian Catholic Historical Association, vol. 61, p. 13-40.

Certeau M. De. (1990), L'invention du quotidien I, Arts de faire, Paris, Gallimard.

Chamard R. (2013), Portrait des Premières Nations et des Inuits sur le marché du travail au Québec, Comité consultatif des premières nations et des inuit sur le marché du travail, Commission des partenaires du marché du travail, Québec.

Charbonneau H. et A. Guillemette (1994), « Provinces et habitats d'origine des pionniers de la vallée laurentienne », dans Langue, espace, société (L'éclairage de l'approche comparative), Québec, Presses de l'Université Laval, p. 157-183.

Charland E. (1995), « The Courage to Change », dans Residential Schools: The Stolen Years, publié sous la direction de Linda Jaine, Saskatoon, University of Saskatchewan, University Extension Press.

Charteir D. (2005), « Problématique de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques », Revue internationale d'études canadiennes, n° 31.

Chartrand R. (2011), «La gouvernance militaire en Nouvelle-France », dans Bulletin d'histoire politique, Association québécoise d'histoire politique, volume 18, n° 1.

Choquette L. (2005), « Émigration et politique coloniale: les cas français et anglais », dans Mémoires de Nouvelle-France, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 51-63.

Choquette R. (2004), Canada's Religions: An Historical Introduction, Ottawa, University of Ottawa Press.

Choquette R. (1995), The Oblate Assault on Canada's Northwest, Ottawa, University of Ottawa Press.

Chrisjohn R. D., Young S. (1997), The circle game : shadows and substance in the Indian residential school experience in Canada, Penticton, Theytus Books.

Cloughley M. (1995), The spell of the midnight sun, Victoria, B.C., Horsdal & Schubert.

Coccola N. (1988), They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Coccola, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press.

Commission de vérité et réconciliation du Canada (2012), deuxième chapitre : « Le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats », Winnipeg (Manitoba).

Commission de vérité et réconciliation du Canada (2012), troisième chapitre : « Les Pensionnats dans le Nord et l'Arctique », pp 55-64, in Ils sont venus pour les enfants. Winnipeg (Manitoba).

Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (2010), « Marguerite », dans Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec, publié sous la direction de Richard Gray et Martine Gros Louis Monier, Wendlake, Québec.

Corin E. (1996), « La matrice sociale et culturelle de la santé et de la Maladie », 103-141, in R.G. Barer & T.R. Marmor (Dir.). Être ou Ne pas être en bonne santé. Biologie et déterminants sociaux de lamaladie. Paris : Presses universitaires de Montréal.

Cornellier L. (2008), «Essais québécois - Une Nouvelle-France au goût de sel », dans Le Devoir, Montréal.

Counihan & Van Esterik. (1997), Food And Culture, A Reader, New York, Routledge.

Crnkovich M. (1998), Gossip: a Spoken History of Women in the North, Ottawa, Canadian Arctic Resources Committee.

Cruikshank J. and al. (1991), Life Lived Like a story: Life Stories of Three Yukon Native Elders, Vancouver, University of British Columbia Press.

Csonka Y. (1995), Les Ahiarmiut : à l'écart des Inuit Caribous, Neuchâtel (Suisse), Éditions Victor Attinger.

Davin N. F. (1879), Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds, Ottawa, 14 mars 1879.

Davison D. M. (1992), "Mathematics", in J. Reyhner (Ed.) Teaching American Indian Students, p. 241-250, University of Oklahoma presse.

Deiter C. (1999), from our mothers' arms: the intergenerational impact of residential schools in Saskatchewan. - Etobicoke, United Church Pub., House.

Desgagné S. et coll. (2001), « l'approche collaborative de recherche en éducation : un rapport nouveau à établir entre recherche et formation ». In Revue des sciences de l'éducation, 27 (1), p. 33-65.

Desgagné S. (1997), « Le concept de recherche collaborative : l'idée d'un rapprochment entre chercheurs universitaires et praticiens enseignants ». In Revue des sciences de l'éducation, 23 (2), pp. 371-393.

Desrosier L. P. (1998), « Iroquoisie », tome 1. Québec, Les éditions du Septentrion.

Dickason O. (2002), Canada's First Nations, a history of founding peoples from earliest times. - 3rd ed., Don Mills, Oxford University Press.

Dickason O. P. (1996), Les Premières Nations du Canada, Québec, Les Éditions du Septentrion.

Dickson S. Hey, (1993), Monias! The Story of Raphael Ironstand, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

Dinwoodie M. (1995), Legislation related to Indian education, 1829-1985, Saskatoon, The Office.

Dionne H. (1991), «L'Oeil amérindien : regard sur l'animal », Sillery, Les éditions du Septentrion.

Dorais L. J. (1993), From Magic Words to Word Processing: A History of the Inuit Language, Iqaluit (T.N. -O.), Arctic College, Nunatta Campus.

Dorais L. J. (1996), La parole inuit : langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain, Paris, Peeters.

Doran A. (2005), « Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais », Paris, L'Harmattan.

Driben P. et Robert S. T. (1983), When Freedom Is Lost: The Dark Side of the Relationship between the Government and the Fort Hope Band, Toronto, University of Toronto Press.

Duhaime G. (2009), La pauvreté au Nunavik, État des connaissances, Chair Condition Autochtone, Université Laval.

Duncan C. (2006), « Cedric Duncan », dans Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society.

Dupont J. C. (2010), « Mythes et légendes des Amérindiens », Québec, Les éditions GID.

Duffy Q. (1988), The Road To Nunavut: The Progress of the Eastern Arctic Inuit Since the Second World War, Kingston, Mc-Gill-Queens University Press.

Dumas S. (1972), Les filles du roi en Nouvelle-France, Québec, La Société historique de Québec.

Dumont F. (1972), « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIXe siècle », dans J. P. Bernard, Les idéologies québécoises au 19e siècle, Montréal, Boréal Express, p. 61-82.

Dyck N. (1997), Differing visions : administering Indian residential schooling in Prince Albert 1867-1995, Halifax, Fernwood.

Elias L. (2010), « Lillian Elias », dans Nous étions si loin : l'expérience des Inuits dans les pensionnats, publié sous la direction de la Fondation autochtone de l'espoir, Ottawa, Fondation autochtone de l'espoir.

Ennamorato J. (1999), Sing the brave song, Schomberg, Raven Press.

Ernest P. (1991), The Philosophy of Mathematics Education. New York: The Falmer Press.

Ezeife A. N. (1999), « Using the schema theory in science teaching: The challenge before the aboriginal science teacher". WESTCAST conference proceedings, pp. 43-56, Faculty of education, Brandon University, Manitoba, Canada.

Fear-Segal J. (2007), White Man's Club: Schools, Race, and the Struggle of Indian Acculturation, Lincoln and London, University of Nebraska.

Feltes-Strigler M. (2007), «Histoire des Indiens des États-Unis : l'autre Far West », Paris, L'Harmattan.

Fisher A. (1987), «Alcoholism and Race: The Misapplication of Both Concepts to North American Indians », Revue canadienne de Sociologie et d'anthropologie, 24, 1, p. 81-98.

Fischler C. (2001), L'omnivore : le goût, la cuisine et le corps, Paris, O. Jacob.

Fiske J.-A. (1996), « Gender and the Paradox of Residential Education Carrier Society », dans Women of the First Nations: Power, Wisdom and Strength, publié sous la direction de Christine Miller et Patricia Chuchryk, avec Marie Smallface Marule, Brenda Many Fingers et Cheryl Deering, Winnipeg, University of Manitoba Press.

Fiske J.-A. (1989), « Life At Lejac », inSa Ts'e: Historical Perspectives on Northern British Columbia, publié sous la direction de Thom-as Thorner, Prince George, College of New Caledonia Press.

Ford C. S. (1971), Smoke From Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief, Hamden, CT, Archon Books.

Fossett R. (2001), In Order to Live Untroubled: Inuit of the Central Arctic, 1550-1940, Winnipeg, University of Manitoba Press.

Fournier S. and C. Ernie (1997), Stolen from our embrace: the abduction of First Nations children and the restoration of Aboriginal communities, Vancouver, Douglas & McIntyre.

French A. (1976), My Name Is Masak, Winnipeg, Peguis Publishers.

Frideres J. S. (1987), « Native people and education », The political economy of Canadian schooling, Edited by T. Wotherspoon, Toron-to, Methuen, p. 275-289.

Friesen, G. (1984), The Canadian Prairies: A History, Toronto, University of Toronto Press.

Fulton H. J. M. (1972), The melting snowman: the Canadian Indian Residence as a place for children to live and grow, Ottawa: Depart-ment of Indian Affairs and Northern Development, Education Branch, Student Residence Services.

Gagnon L. (2011), Louis XIV et la Canada, 1658-1674, Québec, Les Éditions du Septentrion.

Gaudet S. (2004), « Ces Québécois dont les racines sont acadiennes », dans La revue d'histoire du Québec, n° 77, p. 25-29.

Gedalof R. (1980), Paper Stays Put: A Collection of Inuit Writing, Edmonton, Hurtig Publishers.

Germain G. H. et D. Morrison (1995), Inuit : les peuples du froid, Montréal, Libre Expression, Hull (Québec), Musée canadien des civilisations.

Gilliland H. (1988), Teaching the Native American. Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company.

Gohier M. (2008), Onontio, le médiateur, La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France 1603-1717, Québec, Éditions du Septentrion.

Goodwill J. et Norma S. (1984), John Tootoosis, Winnipeg, Pemmican Publications.

Graham B. (1988), Mathematical education and aboriginal children". In Educational studies in mathematics, 19, p. 119-135.

Grant A. (1996), No end of grief: Indian residential schools in Canada, Winnipeg, Pemmican Pub.

Grant J. W. (1985), Moon of wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounters since 1534, Toronto, University of Toronto Press.

Gresko J. (1992), «Everyday life at Qu'Appelle Industrial School», Western Oblate Studies 2, Edited by Raymond Huel, Lewiston, N.Y., The Edwin Mellen.

Gresko J. (1975), « White 'rites' and Indian 'rites' : Indian education and Native responses in the West » - Western Canada, past and present. - Edited by A. W. Rasporich, Calgary, University of Calgary Press, p. 163-181.

Gresko J. (1986), « Creating Little Dominions Within the Dominion: Early Catholic Indian Schools in Saskatchewan and British Columbia », dans Indian Education in Canada, vol. 1,The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press.

Gutstein E. (2001), Math, maps, and misrepresentation. Rethinking Schools, 16(3), 6-7.

Hall D. J. (1977), « Clifford Sifton and Canadian Indian Administration, 1896–1905 », dans Prairie Forum 2.

Hamelin J. et J. Provencher (1981), Brève histoire du Québec, Montréal, Boréal Express.

Hardy J. P. (2007), Chercher fortune en Nouvelle-France, Montréal, Éditions Libre Expression.

Hare J. et J. Barman. (2006), « Good Intentions Gone Awry: From Protection to Confinement in Emma Crosby's Home for Aboriginal Girls », dans Good Intentions: EuroCanadians and Aboriginal Relations in Colonial Canada, publié sous la direction de D. Nock et C. Haig Brown, Vancouver, University of British Columbia Press.

Harper M. (1993), Mush-hole: memories of a residential school, Toronto, Sister Vision Press.

Harvey S. (2003), Amérindiens et Inuit du Québec, Québec, Éditions Sylvain Harvey.

Havard G. (2005), « D'un Callières l'autre, ou comment le protocole louis-quatorzien s'adaptait aux Amérindiens» dans Mémoires de Nouvelle-France, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Henderson J.and S. Youngblood (1995), « Treaties and Indian Education », dans First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds, publié sous la direction de Marie Battiste et Jean Barman Vancouver, University of British Columbia Press.

Henripin J. et R. Lachapelle (1980), La situation démolinguistique au Canada: évolution passée et prospective, Montréal, Institut de recherches politiques.

Hodgson M. (1992), From anomie to rebirth : the eagle has landed!, Edmonton, Nechi Institute on Alcohol and Drug Education.

Hodgson M. (1990), Impact of residential schools and other root causes of poor mental health, Edmonton, Nechi Institute on Alcohol and Drug Education.

Hofstede G. (1994), «Vivre dans un monde multiculturel », Paris, Les éditions d'organisation.

Hookimaw-Witt J. (1998), « Any changes since residential school? », Canadian journal of Native education. - Vol. 22, n° 2, p. 159-170.

Horguelin C. (2005), «Le XVIIIe siècle des Canadiens: discours public et identité » dans Mémoires de Nouvelle-France, Rennes, Presses

Universitaires de Rennes, p. 209-219.

Huel R. J.A. (1996), Proclaiming the Gospel to the Indians and Métis, Edmonton, University of Alberta Press et Western Canadian Publishers.
Institut des langues officielles et du bilinguisme (ILOB), (2012), « Les premiers peuples et les premières langues », Université d'Ottawa.
Institut des langues officielles et du bilinguisme (ILOB), (2012), « La colonisation européenne et les autochtones », Université d'Ottawa.
Ipellie A. (1993), Arctic Dreams and Nightmares, Penticton, B.C., Theytus Books.

Ing R. (1991), «The effects of residential schools on Native child-rearing practices », Canadian journal of Native education, vol. 18, p. 65-118.

Jaenen C. J. (1986), « Education for Francization: The Case of New France in the Seventeenth Century », dans Indian Education in Canada, vol. 1, The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press.

Jamplosky L. (1965), « Advancement in Indian Education », dans The Education of Indian Children in Canada: A Symposium, publié sous la direction de L.G.P. Waller, Toronto, The Ryerson Press.

Janvier A. (2004), «Alphonse Janvier », dans Métis Memories of Residential Schools: A Testament to the Strength of the Métis, Edmonton, Métis Nation of Alberta.

Joe R. et H. Lynn (1996), Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi´kmaq Poet, Charlottetown, Ragweed Press.

Johnston B. (1988), Indian school days, Toronto, Key Porter Books.

Kelm M. E. (2003), « A Scandalous Procession: Residential Schooling and the Reformation of Aboriginal Bodies, 1900–1950 », dans Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises.

Kimball B. M. (1986), «La colonisation française de l'Illinois : une réévaluation » dans Revue d'histoire de l'Amérique française, vol. 39, n° 4, Montréal, p. 583-591.

King A. R. (1967), The school at Mopass: a problem of identity, New York, Holt, Reinhart, and Winston.

Kirkness V. J. and S. S. Bowman (1992), First Nations and schools: triumphs and struggles. – Toronto, Canadian Education Association.

Knockwood I. (1992), Out of the depths: the experiences of Mi'kmaw children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia, 2nd ed., Lockeport, N.S., Roseway.

Kunuk Z. (2000), Atanarjuat: La légende de l'homme rapide. Igloolik, IglooIikIsuma Productions Inc, 161 minutes, couleur, 2 vidéo-cassettes.

Laponce J. A. (1984), Langue et territoire, Québec, Presses de l'Université Laval, CIRB.

Larin R. (1998), Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe -XIXe siècles), Saint-Alphonse-de-Granby, Les Éditions de la Paix.

Larin R. (2005), «Les Canadiens passés en France à la Conquête (1754-1770) », dans Mémoires de Nouvelle-France, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 145-151.

Lascelle T. (1990), Roman Catholic residential schools in British Columbia, Vancouver, Order of OMI in B.C.

Lavoie M. (2010), Le Domaine du roi, 1652-1859, Québec, Éditions du Septentrion.

LaViolette F. (1961), The Struggle for Survival: Indian Cultures and the Protestant Ethic in British Columbia, Toronto, University of Toronto Press.

Lawrence M. (1996), My people, myself, Prince George, B.C, Caitlin Press.

Lessard R. J. and coll. (1988), « Peuplement colonisateur au Pays des Illinois» dans P. Boucher et S. Courville, dir., Proceedings of the Twelfth Meeting of thew French Colonial Historical Society, Ste Genevieve, Missouri, May 1986, Lanham, University Press of America.

Lingman M. (1991), Sammy goes to residential school, Waterloo, Penumbre Press.

Lowe R. (1981), Analyse linguistique et ethnocentrisme : essai sur la structure du mot en inuktitut, Ottawa, Collection Mercure, Musée National de l'Homme.

Lynge A. (1993), Histoire de la Conférence Circumpolaire Inuit = The Story of the Inuit Circumpolar Conference, Nuuk (Groenland), Atuakkiorfik.

MacDonald J. (1998), The Arctic Sky: Inuit Star Lore, Legend, and Astronomy, Toronto, Royal Ontario Museum.

MacLean H. (2005), « Ojibwa Participation in Methodist Residential Schools in Upper Canada, 1828-1860 », inThe Canadian Journal of Native Studies, vol. 25, no 1.

McMillan A. D., et Eldon Yellowhorn (2004), First Peoples in Canada, Vancouver et Toronto, Douglas & McIntyre.

McPherson Margaret E. (1995), « Head, Heart, and Purse: The Presbyterian Women's Missionary Society in Canada, 1876-1925 », dans Prairie Spirit: Perspectives on the Heritage of the United Church of Canada in the West, publié sous la direction de Dennis L. Butcher, Catherine and al. Winnipeg, University of Manitoba Press.

McRoberts K. et D. Posgate (1983), Développement et modernisation du Québec, Montréal, Boréal Express.

Manore J. L. (1993-1994), « A vision of trust: the legal, moral, and spiritual foundations of Shingwauk Hall », Native studies review, vol. 9, n°. 2, p. 1-22.

Maracle L. (1999), Sojourners and sundogs: First Nations fiction, Vancouver, Press Gang Publishers.

MacIvor M. (1995), « Redefining science education for aboriginal students". In M. Battiste and J. Barman (Eds.), First Nations Education in Canada: The circle unfols, pp. 73-98, University of British Columbia press.

Miller H. B. (1990), The spirit lives on: the story of the Washakada Indian Home, 1888-1918, and the Anglican Indian Residential School, 1924-1949, with special references to the years since, 1949-1990, Melville, Sask, Seniors Consultant Service.

Miller J. R. (2009), Compact, Contract, Covenant: Aboriginal Treaty Making in Canada, Toronto, University of Toronto Press.

Miller J. R. (1987), «The irony of residential schooling », Canadian journal of Native education, vol. 14, n° 7.

Miller J. R. (1996), Shingwauk's vision: a history of Native residential schools, Toronto, University of Toronto Press.

Miller J. R. (2000), Skyscrapers hide the heavens: a history of Indian-White relations in Canada, 3rd ed., Toronto, University of Toronto Press.

Miller J. and E. Danziger (2000), « 'In the care of strangers': Walpole Island First Nation's experiences with residential schools after the First World War », Ontario history, vol. XCII, n° 2, p. 71-88.

Milloy J. A. (1999), national crime: the Canadian government and the residential school system, 1879-1986, Winnipeg, University of Manitoba Press.
Moran B. (1988), Stoney Creek woman: the story of Mary John, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

Moorhouse G. (1973), The Missionaries, Philadelphie et New York, J.B. Lippincott Company, 1973.

Moran B. (1997), Stoney Creek Woman: The Story of Mary John, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

Morantz T. (2002), The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

Morris S. K. MacLeod and M. Danesi (1993), Aboriginal languages and education: the Canadian experience, Oakville, Mosaic Press.

Morriso D. (1992), Chasseurs de l'Arctique : les Inuit et Diamond Jenness, Hull (Québec), Musée canadien des civilisations.

Mountain H. (1979), Mike, My People, The Bloods, Calgary, Glenbow Museum.

Nanogak A. (1986), More Tales From the Igloo, Edmonton, Hurtig.

Nappaaluk M. (2002), Sanaaq, traduit par Bernard Saladin d'Anglure, Paris, Stanké.

Norman H. (2003), Contes du grand nord. Récits traditionnels des peuples inuit et indiens. Paris, Albin Michel.

Nungak Z. and E. Arima (1988), Légendes inuit : Povungnituk = Inuit Stories: Povungnituk, traduit par Bernard Saladin d'Anglure, Ottawa, Musée canadien des civilisations.

Olsen S. (2001), No time to say goodbye: children's stories of Kuper Island Residential School, Victoria, Sono Nis Press.

Pallascio R. (1995), «Observations de représentations géométriques et spatiales dans un contexte d'acculturation mathématique ». Actes du colloque : les représentations dans l'esnseignement et l'apprantissage des mathématiques, pp. 193-209, Marrakech.

Paul J. (2008), Exilés au nom du roi. Les fils de famille et faux-sauniers en Nouvelle-France 1723-1749, Québec, Éditions du Septentrion.

Pauls S. (1996), « Chapter 2: racism and Native schooling: a historical perspective », in Racism in Canadian schools, Toronto, Harcourt Brace Canada, p. 22-41.

Peikoff T. et S. Brickey. (1991), « Creating Precious Children and Glorified Mothers: A Theoretical Assessment of the Transformation of Childhood in Canada », dans Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada, publié sous la direction de Russell Smandych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research Institute of the University of Manitoba.

Persson D. (1986), «The Changing Experience of Indian Residential Schooling: Blue Quills, 1931–1970», dans Indian Education in Canada, vol. 1, The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press.

Pettipas K. (1994), Severing the Ties that Bind: Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies, Winnipeg, and University of Manitoba Press.

Petitot É. (1998), Les grands Esquimaux, Paris, E. Plon.

Petrone P. (1988), Northern Voices: Inuit Writing in English, Toronto, University of Toronto Press.

Plumet P. (2004), Vers l'«Esquimau». Du mammouth à la baleine. Paris, ÉditionsErrance.

Poirier L. et Hafezian M. (2005), « Mathématiques, langage et culture chez les Inuits », CIEAEM 57, The International Commission for the Study and Improvement of Mathematics Teaching, Piazza Armerina.

Raibmon P. (1996), « A new understanding of things Indian : George Raley's negotiation of the residential school experience », BC studies : the British Columbian quarterly, n° 110, p. 69-96.

Rasmussen K. (1929), Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. New York, AMS Press, vol.VII n°1.

Rastier F. (2001) «Sémiotique et science de la culture », Linx, n° 44-45, 2001, pp. 149-168. C.N.R.S.

Rastier F. (1996a), «Représentation ou interprétation ? –Une perspective herméneutique sur la méditaion sémiotique», in V. Rialle et D. Fisette (dir.), Penser l'esprit : des sciences de la cognition à une philosophie cognitive, p. 219-239, Presses Universitaires de Grenoble.

Rivard R. et R. Paule (1989), «L'art des Autochtones du Québec », dans Vie des Arts, vol. 34, n° 137, p. 23- 86.

Robinson G. (2004), Isuma Inuit Studies Reader: an Inuit Anthology. Montreal, Isuma Pub.

Roy B (2005), «Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers », Drogues, santé et société, vol. 4, n° 1, p. 85-128.

Rutherdale M. (2005), «Mothers of the Empire: Maternal Metaphors in the Northern Canadian Mission Field», dans Canadian Missionaries, Indigenous Peoples: Representing Religion at Home and Abroad, publié sous la direction de Alvyn Austin et Jamie S. Scott, Toronto, University of Toronto Press.

Sandy R. (2006), « Ralph Sandy », dans Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society.

Schmalz P. S. (1991), The Ojibwa of Southern Ontario, Toronto, and University of Toronto Press.

Shingwauk A. (1872), Little Pine's Journal: The Appeal of a Christian Chippeway Chief on Behalf of his People, Toronto, Copp. Clark.

Simeone T. (2011), « Aide-mémoire sur les questions autochtones »,Section des affaires sociales, culturelles et de santé Service d'information et de recherche parlementaires,Bibliothèque du parlement.

Smith D. (1996), « Fred Loft », dans Encyclopedia of North American Indians, publié sous la direction de Frederick E. Hoxie, Boston, Houghton Mifflin, 1996.

Smith E. A. (1991), Inujjuamiut Foraging Strategies, Evolutionary Ecology of an Arctic Hunting Economy. New York, A. de Gruyter.

Smith M. R. (1994), «Scientific Knowledge in the classroom»,in K.P. Binda (Ed.), Critical issues in First Nations education, p. 38-54, Buntep, Faculty of education, Brandon University, Canada.

Speare J. E. (1973), éd. The Days of Augusta, Vancouver, J.J. Douglas.

Sterling S. (1992), My name is Seepeetza, Toronto, Douglas & McIntyre.

Stevenson M. G. (1997), Inuit, Whalers, and Cultural Persistence. Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Social Organization. Ontario, Oxford University Press.

Stevenson W. (1988), « The Red River Indian Mission School and John West's 'Little Charges' 1820–1833 », dans Native Studies Review 4, n°1 et 2.

Stewart C. (1975), Games of the North American Indians. New York: Dover Publications Inc.

Sutherland N. (2000), Children in English-Canadian Society: Framing the Twentieth-Century Consensus, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

Terris N. et M. Therrien (2000), Les langues eskaléoutes : Sibérie, Alaska, Canada, Groenland. Paris, CNRS éditions, collection Sciences du langage.

Tobias J. L. (1991), «Canada's Subjugation of the Plains Cree, 1879–1885 », dans Sweet Promises: A Reader on Indian White Relations in Canada, publié sous la direction de J.R. Miller, Toronto, and University of Toronto Press.

Thrasher A. A. (1976), Thrasher: Skid Row Eskimo, Toronto, Griffin House.

Trembley A. (2010), « Les jeunes autochtones durement touchés par l'alcoolisme et la toxicomanie », La Presse, Canada, Montréal.

Trevithick S. R. (1998), « Native residential schooling in Canada : a review of literature". - Canadian journal of Native studies, vol. 18, n° 1, p. 49-86.

Tulurialik R. A. and D. F. Pelly (1986), Qikaaluktut: Images of Inuit Life. Toronto, Oxford University Press.

Urion C. (1991), « Introduction: the experience of Indian residential schooling », Canadian journal of Native education, vol. 18, n° supp., p. i-iv.

Whitehead M. (1988), «Introduction», dans They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Coccola, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press.

Wien T. C. Vidal et Y. Frénette (2006), De Québec à l'Amérique française. Histoire et mémoire. Textes choisis du deuxième colloque de la Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs, Québec, Presses de l'Université Laval.

Willis J. (1973), Geniesh: an Indian girlhood, Toronto, New Press.

Wolcott H. F. (1967), A Kwakiutl village and school, New York, Holt, Reinhart, and Winston.

Wolf L. (2000), « Les colons de Nouvelle-France» dans Le français au Québec, 400 ans d'histoire et de vie, Montréal, Fides, Publications du Québec.

Woodbury A. C. (1984), «Eskimo and Aleut Languages» dansHandbook of North American Indians. Washington,William C. Sturtevant, general editor, volume 5, p.49-62.

Yvette B. (1971), Mythes et rites chez les Indiens Montagnais, s.c.q. (Innus-Québec-Labrador) Hauterive, Québec, La Société historique de la Côte-Nord.

York G. (1999), « Chapter Two: from Lyttonburg to Sabaskong Bay: fighting for the schools », thedispossessed: life and death in Native Canada, 2nd ed., Toronto, MacArthur, p. 22-53.

